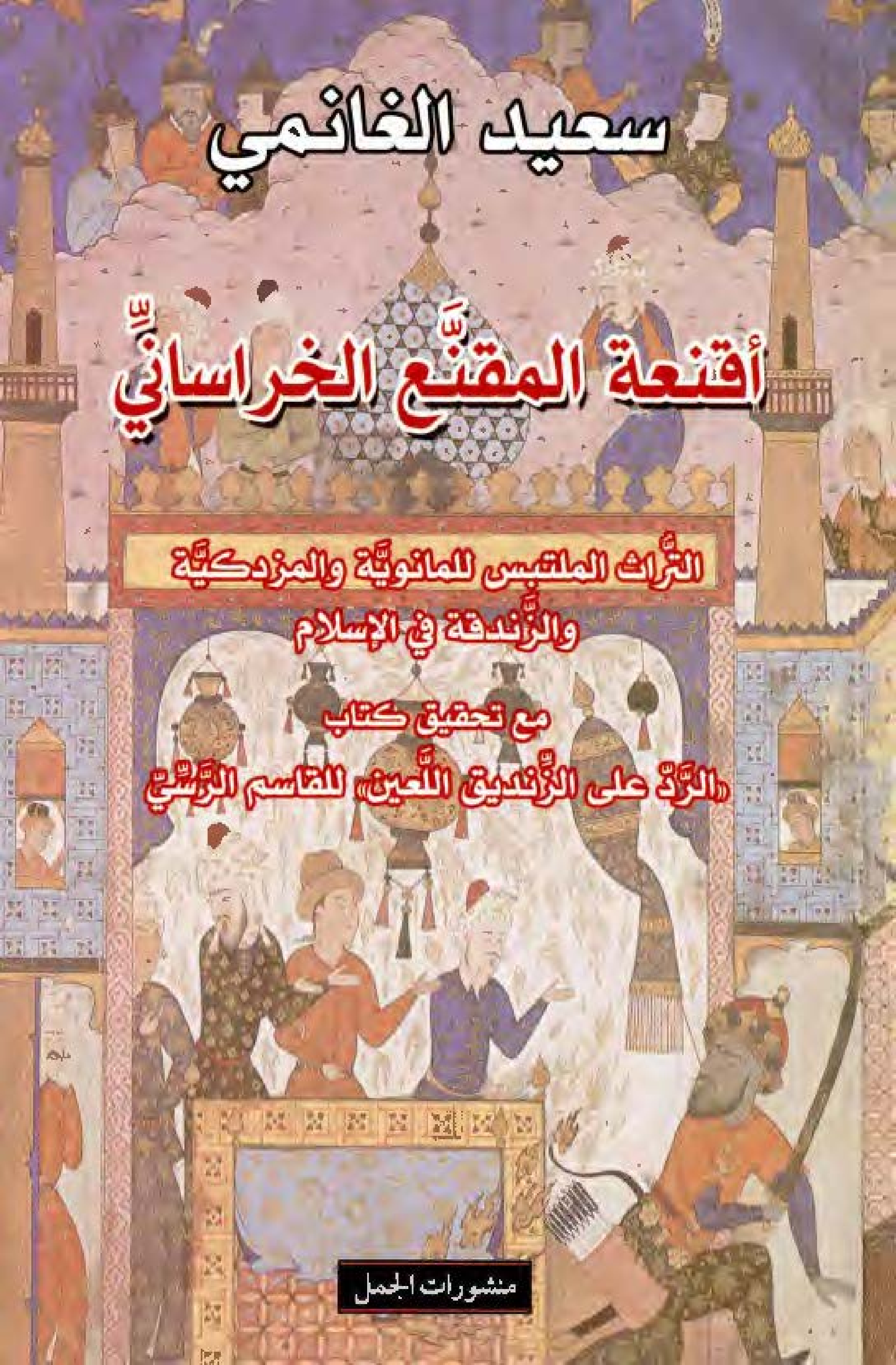


سعيد الغانمي
أقنعة المقنَّع الخراسانيّ
التُّراث الملتبس للمانويَّة والمزدكيَّة
والزَّندقة في الإسلام
مع تحقيق كتاب
«الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» للقاسم الرَّسّيّ
منشورات الجمل

سعيد الغانمي: أقنعة المقنَّع الخراساني

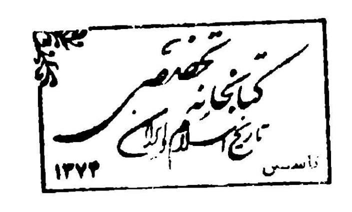
سعيد الغانمي

أقنعة المقنَّع الخراساني

التُّراث الملتبس للمانويَّة والمزدكيَّة والزَّندقة في الإسلام

مع تحقيق كتاب

«الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» للقاسم الرَّسِّيّ





منشورات الجمل

سعيد الغانمي: **أقنعة المقنّع الخراساني**، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ - بيروت - لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

مدخل

لم يكن «القناع الذَّهبيُّ» أو «قناع الحرير الأخضر» هو القناع الوحيد الذي تنكَّرَ به المقنَّع الخراسانيُّ، حكيم مرو، الذي ادَّعى الألوهيَّة، وأحيا الدِّيانة المزدكيَّة في خراسانَ، في عصر المهديِّ العبّاسيِّ، بل إنَّ حياته وموته هما سلسلةٌ لا تنقطعُ من الأقنعة. فقد تنكَّرت ديانتُهُ المزدكيَّة بالمانويَّة، واختلطتْ حركته بالزَّندقة الأدبيَّة، أو نزعة اللَّذَّة الحسِّيَّة التي عرفَها مجتمع البصرة في أواخر العصر الأمويِّ ومطلع العصر العبّاسيِّ. وتنكَّرت الشَّذرات القليلة التي وصلتنا من كتبه المفقودة تحت اسم ابن المقفَّعِ، أديب البصرة الكبير، ونتيجة لذلك تحمَّل ابن المقفَّعِ أوزارَ الأخطاء الكبيرة التي ارتكبها المقنَّعُ الخراسانيُّ.

هذا الكتاب الصَّغير محاولة للكشف عن أقنعة المقنَّع الخراسانيِّ المتتابعة. يراجع الفصل الأوَّل موقف الإسلام المبكِّر قبل عصر المهديِّ من الدِّيانة المانويَّة، ويكشفُ اختلافَها الجذريَّ عن المزدكيَّة. ويراجع الفصل الثاني معنى كلمة «الزَّندقة»، ويحلِّل الزَّندقة الأدبيَّة بوصفها اتِّجاهاً في الدَّعوة إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة على نحوٍ لا يختلفُ عن اللَّذَّة الحسِّيَّة عند الكلبيِّين اليونانيِّين. ويتولَّى

الفصل الثالث بيانَ تفاصيلِ حركة المقنَّع الخراسانيِّ الفكريَّة والتاريخيَّة حتى مقتلِهِ في قلعة سنام في ناحية كش، وأثر هذه الحركة في تشكيل «ديوان الزَّنادقة». ويعنى الفصل الرابع والأخير بالخلط الذي حصلَ في وقت مبكِّر بين «المقنَّع» و«ابن المقفَّعِ» في كتاب «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» للقاسم الرَّسِّيّ.

الفصل الأوَّل

المانويَّة في الإسلام

عام ٢٧٦ م، أصدرَ بهرامُ بن سابور، الملكُ الساسانيُّ، أمرَهُ بإعدام النَّبيِّ البابليِّ ماني، وفي ذهنه أنَّه سيتخلَّص منه ومن ديانته إلى الأبد. لكنَّ ما لم يحسب بهرام حسابه هو أنَّ جسد النَّبيِّ تحوَّل إلى «استعارة ملكيَّة»، ترمز إلى لحمةِ أتباعِهِ وتكافلِ مجتمعِهِ، وأنَّه حين أصدرَ أمرَهُ بصلب ماني وتعليقه على أسوارِ جنديسابورَ في الأهواز أعطى دفعةً قويَّة لديانته، وسمحَ لها بأن تعيشَ أكثر من سبعة قرون بعد ذلك التاريخ. فقد أعطى بهرامُ لماني «الموتَ الملحميَّ» الذي يريدُهُ بالضَّبط، الموت الذي يتحوَّل فيه إلى «إله قتيل» يُضحَّى فيه من أجل المجتمع، ويُقدَّم ككبش فداء نيابةً عنه، ولكنَّه يمتلك القدرة على الحياة رمزيّاً، لأنَّه يشكِّل بؤرة الدَّلالات التي يصنعُها المجتمع. وقد أخرسَ بهرامُ أتباعَ ماني مؤقَّتاً بالقوَّة، لكنَّه أعطى جسده فرصة التَّجدُّد بعد الموت. وفعلاً، اتَّخذ المانويُّون من ذكرى مقتل شهيدهم عيداً يُنصَب فيه منبرٌ تُستحضَرُ فيه روحُ نبيِّهم الغائب. ولأنَّ الدِّيانة المانويَّة في العصر الساسانيِّ ليست موضوعنا هنا، فإنَّنا سنكتفي ببعض المظاهر منها التي استمرَّت في الوجود حتّى نهاية القرن الهجريِّ الرابع.

في العصر الساساني

كانت الغنوصيَّة في القرون الأولى من الميلاد قد قسمتِ الناس إلى طبقتَين، هم العرفانيُّون أو النُّخبة العقليَّة، والمؤمنون العاديُّون ممّن ليسوا بعرفانيِّين. وقد شاعَ هذا التَّقسيم شيوعاً كبيراً في العالم القديم بحيث نجده لدى واحد من أوائل المفكِّرين المسيحيِّين، وهو كليمنت الإسكندريُّ (زهاء ١٥٠- ٢١٥م)، الذي جعلَ التَّمييز بين المسيحيِّين العرفانيِّين والمسيحيِّين العاديِّين يرافقُهم حتّى إلى الآخرة. «وهو يصف ببعض الرِّضا العناء الذي سيتعرَّض له جمهور الناس العاديِّين، حتّى في السَّماء، من الألم حين يُحرَمون من السَّعادة العليا التي يرون أنَّ العرفانيِّين، الذين كانوا يستخفُّون بهم ويُعرِضون عنهم على الأرض، قد حظوا بها»[١]. ويبدو أنَّ هذا التَّقسم كانَ سائداً في العالم القديم كلِّهِ، فمثل هذا التَّقسيم ينقلُهُ ابن النَّديم عن ماني، ولكنَّه يجعلُهُ ثلاثيّاً: «قالَ ماني: فهذه ثلاثُ طرقٍ يُقسَمُ فيها نسماتُ الناسِ، أحدُها إلى الجنانِ، وهم الصِّدِّيقونَ، والثاني إلى العالمِ والأهوالِ، وهم حَفَظَةُ الدِّينِ ومعينو الصِّدِّيقينَ، والثالث إلى جهنَّمَ، وهو الإنسانُ الأثيمُ»[٢].

لا يهمُّنا ثأر الصِّدِّيقينَ في الآخرة هنا من الآثمينَ، مثل ثأر العرفانيِّين ممّن كانوا يستخفُّونَ بهم لدى كليمنت الإسكندريِّ. ما يهمُّنا أنَّ المانويَّة تقسم العالم إلى ثلاثة أصناف: هم الصِّدِّيقون، أو الطَّبقة العليا من المانويَّة، وهم أبناء النُّور، حسب مصطلح طائفة

(١) آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص ٢٢٣.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٠٨.

البحر الميِّت، والسَّمّاعون، وهم الطَّبقة الوسطى ممّن يؤمنونَ بقداسةِ الصِّدِّيقين، ويستمعونَ إليهم، والآثمونَ، وهم الذين يعادونَ الدِّيانة المانويَّة.

وتحظى كلمة (صدِّيق) بالأهمِّيَّة في الأدب المانويِّ، لأنَّ «الصِّدِّيق» هو الوليُّ والقدِّيس الذي يمثِّل خلاصة الدِّين المانويِّ. وهذه الكلمة هي التي قلبتْها السُّلطات الساسانيَّة إلى كلمة (زنديق)، بمعنى الكافر والملحد، حين حاولتِ القضاءَ على ماني والمانويِّين. أمّا المانويُّون أنفسهم فلم يستخدموا هذه الكلمة الفارسيَّة على الإطلاق على امتداد تاريخهم.

وقد صارت تتوفَّر بأيدينا الآن وثيقةٌ مهمَّةٌ حول تحريف السُّلطة الساسانيَّة كلمة (صدِّيق) الآراميَّة ذات الدَّلالة الإيجابيَّة إلى كلمة (زنديق) الفارسيَّة بمعناها السَّلبيِّ لإطلاقِها على نخبةِ المانويِّين، وهذه الوثيقة هي نقش (كردير) الشَّهير الذي يفتخر بتعداد الدِّيانات التي قضى عليها الساسانيُّون في زمن بهرام الثاني (٢٧٦- ٢٩٣م)، ويذكر منها اليهوديَّة (يهود)، والبوذيِّين (شامان)، والهندوس (برامان) والنِّزاريِّين أو النَّصارى (ناصرا)[١]، والمسيحيِّين

(١) هذه هي القراءة السائدة بين الباحثين لكلمة (ناصرا) في النقش، ولديَّ من الدلائل ما يكفي للتشكيك بصحتها. وربما كان المقصود بها (الناصورائيين) من معتنقي الدِّيانة الغنوصيَّة الشيتية. ولا يعقل أن يكرر النقش ذكر المسيحية، التي كانت في ذلك الوقت ديانة سرية، مرتين ويهمل الغنوصيَّة التي كانت الدِّيانة الرسمية السائدة. وفيما يتعلق بتحويل كلمة (صديق) الآرامية إلى (زنديق)، فقد وفرت الآرامية نفسها الأساس الصوتي لهذا التحويل، لأنها كانت تسمح بتحويل الصاد إلى زاي، كتنوع لهجي مقبول.

(كرستيان)، والمعمدانيِّين (ماكداغ)، والمانويِّين (زنديق). وهي كلُّها دياناتٌ قضى عليها الساسانيُّون، ودمَّروا معابدَها وبيوتَ أصنامِها، وحوَّلوها إلى معابدَ للآلهة المجوسيَّة[1].

وهكذا حرَّفَ الساسانيُّون كلمة (صدِّيق) بدلالتها الإيجابيَّة، بمعنى الوليِّ الصادق، وحوَّلوها إلى كلمة (زنديق) الفارسيَّة بمعنى الملحد الكافر. وبالتَّأكيد فإنَّ كلمة (صدِّيق) تمثِّل وجهة نظر المانويِّين بأنفسهم، في حين أنَّ كلمة (زنديق) تمثِّلُ وجهة نظر السُّلطة الساسانيَّة. ومن الدَّلائل المهمَّة على إنكار المانويِّين لكلمة (زنديق) أنَّنا نجد النُّصوص المانويَّة المكتوبة بمختلف اللُّغات، بما فيها الفارسيَّة، تترجم كلمة (صدِّيق) أو (صدِّيقوت) الآراميَّة إلى كلمات أخرى مثل (المنتخبين) و(المختارين) (electa) وغيرها، ولا تستعمل أبداً كلمة (زنديق) الفارسيَّة.

المصطلحات المانويَّة

لا نستطيع إيراد التَّفاصيل في هذه الفقرة، بل نكتفي ببحث سريع. وسنرى أنَّ الجاحظ يقرن في نصٍّ ينقله عن المانويَّة بين «شقلون» و«الهمامة»، ممّا يدلُّ على أنَّه اطَّلع فعلاً على نصوص مانويَّة في اللُّغة العربيَّة. غير أنَّ شقلون هذا لم يرد على ما أظنُّ في أيِّ نصٍّ عربيٍّ آخرَ، بعكس ما حصل مع «الهُمامة». ويبدو أنَّ شقلون هو التَّسمية العربيَّة للأركون أو العملاق الذي تسمِّيه النُّصوص الآراميَّة ومكتبة نجع حمادي (سكلا)، والمرجَّح أنَّ

---

(1) Josef Wiesehofer, Ancient Persia, p. 199.

معناها (الأحمق)، وتقابلها التَّسمية الأخرى (يلدابوث)، التي تعني ابن العماء. وهو السَّقط الجهيض من نسلِ صوفيا، وقد هبطَ على الأرض كعملاق.

وكما حصل مع الأسطورة الغنوصيَّة والشِّيتيَّة قبلها، صارتِ الأسطورة المانويَّة تشخِّص الأفكار المجرَّدة بإعطائها أشكالَ حيواناتٍ أسطوريَّةٍ في التُّراث العراقيِّ القديم. ينقل ابن النَّديم عن نصٍّ بقلم ماني كيفيَّة خلق الشَّيطان الأوَّل في الأرض المظلمة الأولى قائلاً: «ومن تلكَ الأرضِ المظلمةِ، كانَ الشَّيطانُ، لا أن يكونَ أزليّاً بعينِهِ، ولكنَّ جواهرَهُ كانتْ في عناصرِهِ أزليَّةً. فاجتمعتْ تلك الجواهرُ من عناصرِهِ، فتكوَّنتْ شيطاناً، رأسُهُ كرأسِ أسدٍ، وَبَدَنُهُ كبَدَنِ تنِّينٍ، وجناحُهُ كجناحِ طائرٍ، وذَنَبُهُ كذنبِ حوتٍ، وأرجلُهُ كأرجلِ الدَّوابِّ»[1]. وليس من الصَّعب المطابقة بين هذا الشَّيطان المانويِّ ورسوم الشَّياطين العراقيَّة القديمة مثل (لمستو) و(بزازو) وغيرهما. غير أنَّ علينا أن نضعَ نصبَ أعيننا لمساتِ التَّكييف التي تعرَّضتْ لها العناصر الأُسطوريَّة العراقيَّة قبل المانويَّة منذ بواكير العصر الفرثيِّ مع سيادة الغنوصيَّة والشِّيتيَّة. فقد قامتِ الدِّيانة الشِّيتيَّة بإعادة صياغة التُّراث العراقيِّ القديم، وتحويل أبطال الملاحم العراقيَّة إلى أسماء أراكنة، تصير رموزاً تدلُّ على أفكارٍ تجريديَّة. وفعلاً ظهرَ اسمُ جلجامشَ في الشَّذرات المتبقِّية من كتاب «سفر الجبابرة» لدى طائفة قمران في البحر الميِّت باعتباره ممثِّلاً لكبير ملائكة الشَّرِّ. وعند نشر الشَّذرات الصُّغديَّة الباقية من «سفر

---

(١) الفهرست، ص ٤٠٠.

الجبابرة» المانويّ، ظهرَ أنَّه ينطوي أيضاً على اسمَي «أوتانبشتم» و«خمبابا». وأوتانبشتم، كما هو معروف، هو جدُّ جلجامش، وبطلُ الطُّوفان، وخمبابا هو الوحش الذي قتله جلجامش وأنكيدو في رحلتهما إلى جبال الأرز في «ملحمة جلجامش».

من ناحية أخرى، يسرد ابن النَّديم ملحمة الخليقة المانويَّة تحت عنوان «ابتداء التَّناسل على مذهب ماني». وفي هذا السَّرد المنقول من كتاب بقلم ماني، يخلق أحد الأراكنة، أي عمالقة ما قبل خلق البشر، الإنسانَ الأوَّلَ الذي هو آدم، ثمَّ حدث تناسل آخر، «فحدثَ منه المرأة الحسناء التي هي حوّاءُ». لكنَّ الأركون الذي أنجب حوّاءَ عاد إلى ابنتِهِ حوّاءَ، فنكحَها بالشَّبق الذي فيه، فأولدَها ولداً أشوهَ الصُّورةِ أشقرَ، واسمه قاين، وتزوَّج هذا الولدُ أُمَّهُ، فأولدَها ولداً اسمه هابيل، أي الرَّجل الأبيض. «ثمَّ رجعَ قاين فنكحَ أُمَّهُ، فأولدَها جاريتين، تُسمَّى إحداهما «حكيمة الدَّهر»، والأخرى «ابنة الحرص»، فاتَّخذ ابنة الحرص قاين زوجةً، ودفع حكيمة الدَّهر إلى هابيل، فاتَّخذَها امرأةً له. قالَ [أي ماني]: فكانَ في حكيمةِ الدَّهرِ فضلٌ من نورِ اللهِ وحكمتِهِ، ولم يكنْ في ابنةِ الحرصِ من ذلك شيءٌ»[1].

لا نريد أن ندخل في تفاصيل مستويات الخلق عند المانويَّة في هذه العجالة. ولكن لا يصعب علينا أن نعرف أنَّ «حكيمة الدَّهر» في النُّصوص المانويَّة العربيَّة، التي ينقل عنها ابن النَّديم، هي النَّظير المطابق لـ«صوفيا» (أو الحكمة) في النُّصوص الغنوصيَّة

(١) الفهرست، ص ٤٠٣.

والشِّيتيَّة الكثيرة. وليس من الصَّعب أيضاً أن نجد أنَّ قاين هنا لا يختلفُ كثيراً عن (يلدابوث) في الرِّواية الغنوصيَّة الذي كان شائهَ الخلقةِ، ناقصَ المظهرِ أيضاً. ولقد كانت «صوفيا»، في نسختِها الغنوصيَّة، الإلهةَ الأمَّ، ومع أنَّها ولدتْ وتلدُ، فإنَّها تظلُّ دائماً العذراءَ البتولَ. وحين تتعرَّض لمحاولة اغتصاب من أبنائها العمالقة، تتحوَّل إلى شجرة المعرفة، كما تحوَّلت دافني، في الأسطورة اليونانيَّة، إلى شجرة غار.

وتمضي الأسطورة المانويَّة إلى أنَّ آدم وقعَ على حكيمةِ الدَّهرِ، فأنجبَ منها «شاتل». غير أنَّ الأراكنة الآخرين تشكَّكوا في شرعيَّة هذا المولود، لأنَّه غريب. وهنا نلتقي بتعليل لمصطلح «ألوجينس» (Allogenes) أو «الغريب» في اللُّغة اليونانيَّة، الذي أُطلِقَ على «شيت»[١]. أخذَ آدمُ الصَّبيَّ إلى مكانٍ بعيدٍ، فيه أشجار وأبقار ليغذِّيَهُ. لكنَّ الصِّنديد، ولا يرد له اسم آخر في الرِّواية العربيَّة التي يسردُها ابن النَّديم، يأمرُ الأراكنةَ بحمل الشَّجر والبقر وإبعادِها عن آدمَ. فيتوسَّلُ آدمُ لربِّهِ، ليُبعِدَ عنه الصِّنديدَ وأتباعَهُ، ويدلُّهُ على شجرةٍ يُقال لها: «لوطيس». «فظهرَ منها لبن، فكان يغذِّي الصَّبيَّ به، وسمّاه باسمها، ثمَّ سمّاه بعد ذلك شاتل».

ومن الواضح أنَّ شجرة «لوطيس» هي شجرة «اللُّوتس» المصريَّة، مما يشير إلى أنَّ هذه الرِّواية قد مرَّت بمصر. وتطلق النُّصوص المانويَّة على «شيت» دائماً اسم «شاتل» أو «شاثل»، وهي الصِّيغة نفسها التي تستخدمها النُّصوص المندائيَّة. والحال أنَّنا نعرف

(١) سعيد الغانمي: حرائة المفاهيم، ص ١٠١.

من كتاب «الفلاحة النَّبطيَّة» أنَّ الكسدانيِّين قبل عصر ماني بقرن كانوا يسمُّون «شيت» باسم «أشيثا». ولعلَّ الثَّقافة الزِّراعيَّة هي التي فرضت أن يتغيَّرَ اسم «شيت» من «أشيثا» إلى «شاتل»، فهذه التَّسمية الأخيرة ترتبط بالشَّتلة بمعنى «الغرس».

من أهمِّ السِّمات التي حرصَ المانويُّون على اتِّباعها على امتدادِ تاريخهم، وفي جميع البيئات التي ظهروا فيها، أنَّهم كانوا يحاولونَ مخاطبة الثَّقافات المختلفة باختيارِ المصطلحات المستمدَّة من بيئتِهم. فهم في الثَّقافة الفارسيَّة يتحدَّثون بالفارسيَّة، ويطوِّعون تراثَها وشخصيّاتها الأُسطوريَّة لنقلِ أفكارِهم، وكذلك الحال مع الآراميَّة في العراق، والقبطية في مصر، والصُّغديَّة في تركستان. وكانت الثَّقافة الغنوصيَّة الشِّيتيَّة في بابل قد أعادتْ صياغة الملاحم العراقيَّة القديمة، ولا سيَّما ملحمة جلجامش، للتَّعبير عن حقبتهم الدِّينيَّة الجديدة. وهكذا يطلق «سفر الجبابرة» لدى طائفة البحر الميِّت على كبير ملائكة الشَّرِّ اسم جلجامش، بينما يُضفي جميع خصائص جلجامش البطوليَّة على «أخنوخ». وفي الوقت نفسه أسند «سفر الجبابرة» المانويُّ، كما يتَّضح من الشَّذرات الصُّغديَّة التي نُشِرَتْ مؤخَّراً، بعض الخصائص البطوليَّة إلى شخصيَّتين أخريين هما «أوتانابيش» و«خوبابيش»، الذي يجعله مجاوراً للشَّيطان «عزازيل». والسُّؤال الآن من هما «أوتانابيش» و«خوبابيش»، وماذا أُطلق عليهما في الصِّيغة العربيَّة من الأسطورة المانويَّة؟

ما دمنا قد طابقنا بين جلجامش في «ملحمة جلجامش» وجلجامش في «سفر الجبابرة» القمرانيِّ، ورأينا مثله أنَّ «شقلون»

الذي يذكره الجاحظ هو «سكلا» في النُّصوص الغنوصيَّة في مكتبة «نجع حمّادي»، فليس من العسير أن نستخلص أنَّ «أوتانابيش» هو «أوتانبشتم» في «ملحمة جلجامش»، وأنَّ «خوبابيش» هو «خمبابا» فيها. ويبدو أنَّ شخصيّات «ملحمة جلجامش» قد اشتهرت في العصر الرُّومانيِّ بوظائف أدبيَّة مغايرة عبر محاولات إعادة التَّكييف الثَّقافيَّة المتكرِّرة، ولا سيَّما لدى الشِّيتيَّة أو الغنوصيَّة في العراق. ومن المعروف أنَّ خمبابا هو الوحش السُّومريُّ الذي كانَ يحملُ في الأصل اسم «خواوا»، ثمَّ تحوَّل في النُّصوص البابليَّة إلى خمبابا، حارس الغابة الذي قتلَهُ جلجامش وأنكيدو. ويظهر اسم «خمبابا» بصيغة «كُمبابوس» في قصَّة يونانيَّة تُنسَبُ للوقيانوس السّميساطيِّ عنوانها «الإلهة السُّوريَّة»[1]. وفيها يقوم الشاب كُمبابوس بالتَّضحية بنفسه لحماية ملكة جميلة كانَ مسؤولاً عن حمايتها. وهكذا تتبيَّنُ التَّسميات المختلفة التي مرَّ بها «خمبابا»، من «خواوا» إلى «خمبابا» إلى «كمبابوس» في القرن الثاني الميلاديِّ، إلى «خوبابيش» في تركستان الصِّينيَّة. على أنَّ الوظيفة التي يقومُ بها بقيتْ هي نفسها، وهي حراسة شخصيَّة أو مكان مقدَّس، مع مراعاة التَّغيُّرات الدِّينيَّة الحادثة بتغيُّرِ الأديان.

إذا تابعنا الوظائف وما يناظرها من تسميات في النُّسخة العربيَّة، فقد نتوصَّلُ إلى بعض المعلومات المهمَّة. فشقلون هو سكلا، و«حكيمة الدَّهر» هي «صوفيا»، وابنة الحرص هي

(1) John C. Reeves, Jewish Lore in Manichaean Cosmogony, p. 125.

«باربيلو»، وجلجامش هو «الصِّنديد»، و«أوتانبشتم» هو «روح الحياة»، و«خمبابا» هو «الهُمامة»، عند ابن النَّديم[1].

والملاحظ أنَّ هذه التَّسميات تعتمد مرَّةً تقنيَّةَ تعريبِ الاسم، مثل «سكلا» الذي يصير «شقلون»، و«خمبابا» الذي يصير «الهمامة»، لكنَّها تعتمد أيضاً تقنيَّةَ ترجمةِ الاسم، فـ«صوفيا» هي كلمة يونانيَّة معناها «الحكمة»، وهكذا ترجمت «حكيمة الدَّهر»، و«أوتانبشتم» كلمة بابليَّة معناها «مَن أُوتي الحياة الخالدة»، ولذلك ترجمت «روح الحياة»، أمّا جلجامش، الذي يظهر في «سفر الجبابرة» بوصفه كبير ملائكة الشَّرِّ الذي يتغنَّى ببطولاته، فيحمل اسم «الصِّنديد» اشتقاقاً من وظيفتِهِ. وهنا يمكننا أن نتساءلَ متى تمَّ تعريب هذه الأسماء وإعطاؤها هذه الصِّيغ في اللُّغة العربيَّة؟ هل جرى ذلك قبل الإسلام أم بعده؟

ليس من السَّهل الإجابة عن هذا السُّؤال، خصوصاً وأنَّ هذه التَّسمية تكشف عن المرونة التي تتميَّزُ بها المانويَّة. على أنَّنا نمتلك دليلاً نصِّيّاً مبكِّراً جدّاً على حضور هذه التَّسميات في الثَّقافة المانويَّة في العراق منذ فجر الإسلام. فمصطلح «الهُمامة» بالتَّحديد يرد في

---

(١) انظر الفهرست، ص ٤٠١. وانظر حولها أيضاً: الانتصار للخياط المعتزلي ص ٣٢، والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٤٩. ومما يثبت حاجة التراث العراقي القديم إلى قراءة أدبية جديدة تخلصه من القراءة الحرفية لدى الآثاريين أنه عُثِرَ على وجه (خمبابا) هذا مرسوماً على شكل عاصفة، ولم يفهم الآثاريون هذا الرسم فأهملوه. والحال أن خمبابا في التراث البابلي هو تجسيم العاصفة، ولهذا يكتسي في التراث المانوي بُعدَ تجسيم الحركة والاضطراب. انظر صورة خمبابا على شكل عاصفة في كتاب السير وليم بج: التعويذات والطلاسم، ص ٢.

إحدى خطب الإمام عليٍّ، وهو ينتقد التَّصوُّرات المانويَّة التي تهدِّد وحدة الله بعزوها له «هُمامةَ نفسٍ»، كما سنرى.

في العصر الراشديّ

لا تتوفَّر معلومات حول كيفيَّة تعامل المسلمين مع المانويِّين في بواكير الفتح الإسلاميِّ للعراق. ولكن من المتوقَّع أنَّهم أثبتوا للفاتحين أنَّهم «أهلُ كتابٍ»، طالما أنَّ ثقافة الكتاب هي السِّمة المميِّزة للدِّيانة المانويَّة. وقد ظلَّ المسلمون يُدرِجونَهم بين أهل الكتاب، حتّى بعد الاضطهادات الكبيرة التي عصفتْ بهم في عصر المهديِّ وبعده. وقد صنَّفَهم الشِّهرستانيُّ في موسوعتِهِ «الملل والنِّحل» بين الجماعات التي لها «شبهة كتاب». وإذا عرفنا أنَّ المانويِّين كانوا أقلِّيَّة مهمَّشة ومنبوذة في أواخر العصر الساسانيِّ، وكانت فلسفتهم تدعوهم إلى الزُّهدِ والاعتكافِ، وعدمِ إلحاقِ الأذى بالحَيَوانِ، فضلاً عن الإنسان، فقد نتصوَّرُ الكيفيَّة التي تعاملَ بها معَهم أوائلُ الفاتحينَ. ذلك أنَّ نظرةَ المسلمين الأوائل إلى الجماعاتِ المغلوبة كانت تتعلَّق بشيئين: الأوَّل اجتماعيٌّ، وهو الموقع الذي تحتلُّهُ الجماعة من الدَّولة والنِّظام السِّياسيِّ السابق، والثاني دينيٌّ، وهو علاقة ديانة هؤلاء بالوثنيَّة وعبادة الأصنام بالتَّحديد.

من الناحية الاجتماعيَّة، كانت أواصر المانويِّين بالدَّولة الساسانيَّة مقطوعةً تماماً. بل إنَّ آخر نقش ساسانيٍّ يذكرُهم، وهو نقش كرتير المكتوب في زمن بهرام الثاني ٢٧٦- ٢٩٣، يشير إلى أنَّه قضى على المانويَّة. وتدلُّ الوقائع والنُّصوص على أنَّهم نقلوا

مركزَ ديانتِهم من بابلَ إلى تركستانَ الصِّينيَّة. لكنهم ما لبثوا أن عادوا إلى العراق بعد ذلك. وقد حصلوا على بعض الحماية من لدن ملك الحيرة عمرو بن عديّ المؤسس، فصار يظهر كثير من المانويِّين في بابل على الخصوص لأنَّها مهد هذا الدِّين وفي المدائن عاصمة الدَّولة الساسانيَّة[١]. ولكن مع الاضطرابات السِّياسيَّة التي رافقت تقريب قباذ للمزدكيَّة، وما أعقبَها من استيلاء الملك الكنديِّ عمرو بن حجر آكل المرار على عرش الحيرة[٢]، يبدو أنَّ المانويِّين عادوا من جديد إلى العراق. وما داموا لا يمثِّلون مشكلةً سياسيَّةً للدَّولة الساسانيَّة، أو لإمارة الحيرة، فقد تمتَّعوا بشيءٍ من الحريَّة النِّسبيَّة. على أنَّهم بقوا طوال هذه الفترة لا يختارون لهم رئيساً إلّا في بابلَ. وبقيتْ بابلُ تحظى بالمركزيَّة في منظومتِهم الثَّقافيَّة والدِّينيَّة.

في المقابل اضطرَّت الظُّروف العصيبة المانويِّين إلى الانكباب على الذات، والعيش في حالة «تقيَّة» متواصلة. وقد منعَهم هذا الانكفاء على الذات من التَّبشير بديانتِهم، كما كانَ يفعلُ المانويُّون الأوائل، والتَّركيز بدلاً من ذلك على ثقافة الكتاب، التي اشتهرَ بها معلِّمُهم «ماني». وبقيتْ ثقافة الكتاب المانويَّة الملازمة لهم مثارَ دهشةٍ لمن يحتكُّ بهم في جميع العصور. وحتى بعد انحطاط المانويِّين في أواخر العصر العباسيِّ الأوَّل، كانوا ما زالوا يُولونَ ثقافة الكتاب أهمِّيَّة خاصَّة، بالاعتناء بالورق وتذهيبه وكتابته. يروي

---

(١) كرستنسن: إيران في عهد الساسانيين، ص ١٩٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٤، وانظر أيضاً: بيغولفسكيا: العرب على حدود بيزنطة وإيران، ص ١٧٢.

الجاحظ أنَّ إبراهيم بن السِّنديّ قال مرَّة: «وددتُ أنَّ الزَّنادقةَ لم يكونوا حُرَصاءَ على المغالاةِ بالوَرَقِ النَّقيِّ الأبيضِ، وعلى تخيُّرِ الحبرِ الأسودِ المشرقِ البرّاقِ، وعلى استجادةِ الخطِّ والإرغابِ لمن يخطُّ، فإنِّي لم أرَ كورقِ كُتُبِهم وَرَقاً، ولا كالخطوطِ التي فيها خَطّاً». فردَّ عليه الجاحظ، الذي أوجسَ في هذا الكلامِ مدحاً للمانويَّة، بأنَّ اهتمامَهم بثقافة الكتاب هو جزءٌ من العبادة، فهم «ذهبوا فيها مذهبَ الدِّيانةِ، وعلى طريقِ تعظيمِ المِلَّةِ. فإنَّما إنفاقُهم في ذلك كإنفاقِ المجوسِ على بيتِ النارِ، وكإنفاقِ النَّصارى على صُلبانِ الذَّهَبِ، أو كإنفاقِ الهندِ على سَدَنَةِ البَدَدَةِ». فثقافة الكتاب عند المانويِّين المتأخِّرين هي جزءٌ من الدِّيانة، وليستْ رغبةً في اكتسابِ العلمِ والرُّقيِّ بالمعرفةِ. ولهذا يستأنفُ الجاحظ قائلاً: «يدلُّ على ما قُلنا أنَّه ليسَ في كتبِهم مَثَلٌ سائرٌ، ولا خَبَرٌ طريفٌ، ولا صنعةُ أدبٍ، ولا حكمةٌ غريبةٌ، ولا فلسفةٌ، ولا مسألةٌ كلاميَّةٌ، ولا تعريفُ صناعةٍ، ولا استخراجُ آلةٍ، ولا تعليمُ فلاحةٍ، ولا تدبيرُ حربٍ، ولا مقارعةٌ عن دينٍ، ولا مناضلةٌ عن نِحلةٍ. وجلُّ ما فيها ذكرُ النُّورِ والظُّلمةِ، وتناكُحُ الشَّياطينِ، وتسافدُ العفاريتِ، وذكرُ الصِّنديدِ، والتَّهويلُ بعمودِ السَّبحِ[1]، والإخبارُ عن شقلونَ، وعن الهامةِ والهُمامةِ. وكلُّهُ هذرٌ وعيٌّ وخرافةٌ وسخريةٌ وتكذُّبٌ»[2].

والواقع أنَّ رأي الجاحظ يعكس موقفاً كلاميّاً متطوِّراً جدّاً، وربَّما كانت الدَّهشة التي يُبديها إبراهيم بن السِّنديِّ أقربَ إلى ردِّ

---

(١) في قراءة المحقق: بعمود السنخ، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الجاحظ: الحيوان ١/ ٥٧.

فعل المسلمين الأوائل. غير أنَّ ملاحظة الجاحظ في غاية الأهمِّيَّة. إذ إنَّها تنقلُ لنا صورةً عن العقائد المانويَّة وكيفيَّة معاملتهم الكتاب معاملة تقديس، وما كان يصعب عليهم البرهنة على أنَّهم ديانةٌ كتابيَّةٌ أمام الفاتحين من المسلمين. وإذا أضفنا الطَّبيعة التَّهويليَّة لهذه الكتب، وهي الحديث عن تناكح الشَّياطين وتسافد العفاريت حسب عبارة الجاحظ، أو «توالد الأراكنة» من عمالقة الأسطورة المانويَّة والغنوصيَّة، أمكنَنا أن نتخيَّلَ الدَّهشة التي شعرَ بها المسلمون إزاء هذه الدِّيانة «الكتابيَّة».

من ناحية أخرى، كان المسلمونَ الأوائلُ جميعاً من المقاتلة الفرسانِ، وهم بطبيعتِهم يحتقرونَ الجماعاتِ الحَضَريَّةَ التي تكتسبُ رزقَها من مهنةٍ أخرى، غير احتراف الحروب. وهؤلاء المانويُّون كانوا يحرِّمونَ حملَ السِّلاح، أو قتلَ الحَيَوان، ويعيشونَ على الصَّدقات التي يتبرَّعُ بها لهم الآخرون. ينقل الجاحظ عمّن رآهم: «رهبانُ الزَّنادقةِ سيّاحونَ. . ولا يسيحونَ إلّا أزواجاً. ومتى رأيتَ واحداً منهم، فالتفتَّ رأيتَ صاحبَهُ. والسِّياحةُ عندَهم ألّا يبيتَ أحدُهم في منزلٍ ليلتَينِ. قالَ: ويسيحونَ على أربع خصالٍ: على القُدسِ والطُّهرِ والصِّدقِ والمسكنةِ. فأمّا المسكنةُ فأن يأكلَ من المسألةِ، وممّا طابتْ به أنفسُ الناسِ له، حتّى لا يأكلَ إلّا مِن كَسْبِ غيرِهِ، الذي عليه غرمُهُ ومأثمُهُ. وأمّا الطُّهرُ فتركُ الجماعِ. وأمّا القدسُ فعلى أن يكتمَ ذنبَهُ، وإن سُئِلَ عنه»[١].

ثمَّ يروي الجاحظ نادرةً تدلُّ على مقدارِ إصرارِ المانويِّ على

---

(١) الحيوان ٤/ ٤٥٩.

عَدَمِ إلحاقِ الأذى بالحَيَوانِ، مفادُها أنَّ راهبينِ من رهبان المانويَّة، كانا في الأهواز، ذهبَ أحدُهما لقضاء الحاجةِ، تاركاً زميله أمام دكّان صائغ. وجاءتْ امرأةٌ ومعها وعاءٌ فيه عقدٌ من أنفَسِ الجوهرِ، لكنَّها عثرتْ، فتطايَرَتْ حبّاتُ الجوهرِ في الشارعِ. وبالقربِ منها ذَكَرُ نعامٍ، التقطَ أنفَسَ حَجَرٍ في العِقدِ وابتلعَهُ، على مرأىً من الراهبِ السائحِ، ودون أن يلحظَهُ الآخرونَ. ولمّا جمعَ الصائغُ حبّاتِ العقدِ، افتقدَ الحبَّةَ الكبرى فيه، التي ابتلعَها الظَّليمُ. فأخذوا الراهبَ لتعذيبِهِ. وحينَ عادَ صاحبُهُ، اتَّهموه بإخفاءِ الجوهرِ. لكنَّ أحدَ العابرينَ فطنَ إلى وجودِ الحَيَوانِ، فسألَهم عنه، وأخبرَهم باحتمالِ ابتلاعِهِ الحجرَ الكريمَ. أرضوا صاحبَ الظَّليمِ وذبحوه، «وشقُّوا عن قانصتِهِ، فوجدوا الحَجَرَ». وكانَ الراهبُ على استعدادٍ للموتِ، حتّى لا يُلحِقَ الأذى بالحَيَوانِ[1].

ولا شكَّ أنَّ هذه أخلاقٌ يأنفُ منها العربيُّ، الذي كانَ مقتنعاً أنَّ نبالةَ الإنسانِ تكمنُ في ظلِّ سيفِهِ ورمحِهِ، وأنَّ أقصى درجات الذُّلِّ والهوانِ هو أن يطلبَ الإنسانُ من غيرِهِ شيئاً، فيتفضَّلَ به عليه.

هكذا إذاً يمكنُنا أن نتصوَّرَ أنَّ المسلمين الأوائل عاملوا المانويِّين عند الفتح بمزيجٍ من الإهمال والاحتقار. فالمانويُّون لم يكونوا على صلة بالطَّبقة الساسانيَّة الحاكمة، ولا كانوا من الفرسانِ، بل من الزُّهّاد والسَّيّاحين، الذين يرفضونَ ذبحَ الحيوانِ فضلاً عن الإنسانِ، وكانوا يعيشونَ على الصَّدَقاتِ التي يقدِّمُها لهم

---

(١) الحيوان ٤/ ٤٦٠.

الآخرون. وربَّما تميَّزوا بزيٍّ خاصٍّ بهم. لكنَّهم من ناحية أخرى، كانوا جماعةً دينيَّةً لها تقاليدُها، وكتبُها الكثيرة، التي ارتقتْ بها إلى مستوى التَّعبُّد، وهي كتبٌ تنطوي على حكاياتٍ تهويليَّةٍ عن صراعِ الأراكنةِ، وتوالدِ العفاريتِ. وليسَ في الدِّيانة كلِّها ما يشيرُ إلى وجودِ أصنامٍ أو أوثانٍ تُعبَدُ من دونِ اللهِ.

في أثناء خلافة الإمام عليٍّ، وبعد نقل العاصمة إلى الكوفة، يبدو أنَّ الإمام التقى بأتباع هذه الدِّيانة، واستوضحَ منهم عن بعضِ أمورِ دينِهم. وقد لاحظ الإمام عليّ أنَّ إيمان المانويِّين بتشخيص المفاهيم وتحويلها إلى أراكنة من شأنه الإخلال بالتَّوحيد. فالقول بوجود أراكنة هم سبب إحداث الحركة ومبعث وجود الفساد في العالم يُفضي إلى توحيدٍ منقوصٍ، حتى لو كانَ الغرضُ منه تنزيهَ اللهِ عن خلقِ الشُّرور. وتتجسَّدُ معرفة الإمام بمذاهب المانويِّين حول «الهُمامة» في أُولى خطب «نهج البلاغة»، التي يبدِّد فيها مناقصَ التَّوحيد المانويِّ، حينَ يسمو بالله عن أن يكونَ قد أحدثَ الأشياءَ بمعنى الحركة، أو أنَّه بحاجةٍ إلى «همامةٍ» تنوبُ عنه في فعلِهِ. يقولُ الإمام في واحدةٍ من أسمى خُطَبِ التَّوحيد الرَّفيعة في وصف الخليقة الإسلاميَّة: «كائنٌ لا عن حَدَثٍ، موجودٌ لا عن عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شيءٍ لا بمقارَنَةٍ، وغيرُ كُلِّ شيءٍ لا بمزايَلَةٍ، فاعلٌ لا بمعنى الحرَكَاتِ والآلةِ، بصيرٌ إذ لا منظورَ إليه مِن خلقِهِ، متوحِّدٌ إذ لا سَكَنَ يستأنسُ به، ولا يستوحشُ لفقدِهِ، أنشأَ الخلقَ إنشاءاً، وابتدَأَهُ ابتداءاً، بلا رويَّةٍ أجالَها، ولا تجربةٍ استفادَها، ولا حرَكَة إِحدَثَها، ولا هُمامَةِ نفسٍ اضطرَبَ فيها. أحالَ الأشياءَ لأوقاتِها، ولاءَمَ بينَ مُختَلِفاتِها، وغرَّزَ غرائزَها، وألزمَها أشباحَها،

عالماً بها قبلَ ابتدائِها، مُحيطاً بحدودِها وانتهائِها، عارفاً بقرائِنِها وأحنائِها»[1].

ينطوي هذا المقطعُ على نقدٍ صريحٍ لأسطورةِ الخليقةِ المانويَّة، حيث كانَ مَلكُ جنان النُّور مُنفرداً في عليائِهِ، حتّى تحرَّكتِ «الهُمامةُ»، روح الظُّلمة، واضطربَتْ ولامستْهُ، فأنجبتِ الأراكنةَ والعفاريتَ والشَّياطينَ وعالمَ المادَّةِ بأسرِهِ. ينفي الإمام عليٌّ فكرة «الحركة» بهذا المعنى الماديِّ عن اللهِ، وينفي حاجةَ اللهِ إلى وجودِ «هُمامة». يكمن الخطأ في رأيه في نزعة التَّجسيد المانويَّة، التي لا بدَّ أن تُفضيَ إلى هذا التَّوحيد الناقص. والحال أنَّ ما يدعو إليه الإمامُ هو نوعٌ من التَّوحيد التي يمتازُ بالتَّجريدِ المُتَعالي. فاللهُ مع الأشياءِ لا بمعنى المقارنةِ والملازمةِ والمباطنةِ، وفوقَ الأشياءِ، لا بمعنى المزايلةِ والمسافةِ المكانيَّة. مع الله لا تصحُّ تصوُّراتُنا المحصورة بحدودِ الزَّمان والمكان والفضاء والمادَّة. ومن وجهة نظر إلهيَّة، «الوجودُ» هو «الوجودُ المجرَّد» في ذاتِهِ، وليس «الوجود المجسَّد»، هو مقولةُ «الوجودِ» نفسُها حينَ ترتفعُ عن محدِّداتِها الخاصَّة، وذلك شيءٌ يستعصي على «وجودِنا» الضَّئيل المُتَناهي أن يُلمَّ به أو أن يفهمَهُ أو حتّى أن يتصوَّرَهُ. فأدواتُنا المعرفيَّة في الحسِّ والعقلِ والخيالِ لا تستطيعُ الاقترابَ من حدودِ هذا الوجودِ المطلقِ، بسبب نقصِ وجودِنا نفسِهِ. وهذه الأدواتُ تطبعُ تصوُّرَنا عن الوجود بطابعِها في الحسِّ أو العقلِ أو الخيالِ. وتلك هي نقطة الضَّعف الحقيقيَّة ومكمن الخطأ في

---

(١) شرح نهج البلاغة ١/ ٩٧.

التَّصوُّرات الفلسفيَّة لدى المانويَّة. فلكي تنزِّهَ المانويَّةُ اللهَ عن خَلْقِ الشُّرور، اضطرَّت أن تجعلَ الشُّرورَ من خلقِ الظُّلمةِ، وأن تجعلَ من النُّورِ خالقاً يمتازُ بالحركةِ والاضطرابِ والمادِّيَّة والتَّجسُّد. لأنَّ «الوجود» عندَها ليس «الوجود المجرَّد»، بل هو بالضَّرورة «الوجود المجسَّد» الآنَ وهنا.

من المؤسف أنَّ شرّاح «نهج البلاغة» الأوائل لم يلتقطوا معنى «الهُمامة» في هذا النَّصِّ. وينقل ابن أبي الحديد أنَّ القطب الراونديَّ، شارح «نهج البلاغة» قبلَهُ، أشكلَ عليه فهم «الهمامة»، وتصوَّرَ أنَّها تعني «الهمَّة»، أي العزم والتَّردُّد. وأدركَ ابن أبي الحديد خطأ هذا الفهم، فنقلَ عن مصادر الفِرَقِ لديه من مقالات الثَّنويَّة ما يدلُّ على «أنَّ النُّور الأعظم اضطربتْ عزائمُهُ وإرادتُهُ في غزو الظُّلمة والإغارةِ عليها، فخرجتْ من ذاتِهِ قطعةٌ، وهي «الهُمامة» المضطربة في نفسِهِ، فخالطتِ الظُّلمةَ غازيةً لها، فاقتطعتْها الظُّلمةُ عن النُّورِ الأعظمِ، وحالتْ بينَها وبينَهُ، وخرجتْ همامةُ الظُّلمةِ غازيةً للنُّور الأعظَم، فاقتطعَها النُّورُ الأعظمُ عن الظُّلمة، ومزجَها بأجزائِهِ، وامتزجتْ همامةُ النُّورِ بأجزاءِ الظُّلمةِ أيضاً، ثمَّ ما زالتِ الهمامتانِ تتقاربانِ وتتدانيانِ، وهما ممتزجتانِ بأجزاءِ هذا وهذا، حتّى انبنى منهما هذا العالمُ المحسوسُ». ويستأنف ابن أبي الحديد: «ولهم في الهمامة كِلامٌ مشهورٌ. وهي لفظةٌ اصطلحوا عليها. واللُّغة العربيَّة ما عرفنا فيها استعمالَ «الهُمامةِ» بمعنى الهمَّة»[1]. غير أنَّ محقِّق الكتاب، محمَّد أبو

(١) شرح نهج البلاغة ١/ ١٠٠.

الفضل إبراهيم، يصرُّ على تحريك «الهَمامة» بالفتح، والحال أنَّ جميع القرائن اللُّغويَّة تدلُّ على أنَّها «الهُمامة» بالضَّمِّ.

وربَّما كانت النُّبذة الثَّنويَّة التي ينقلها ابن أبي الحديد المعتزليُّ تنتمي إلى مذهبٍ ثَنَويٍّ آخرَ غيرِ المانويَّة، كالدَّيصانيَّة مثلاً. لكنَّها تقطعُ بما لا يقبل الشَّكَّ بأنَّ «الهُمامة» بقيت في التُّراث المانويِّ المكتوب في العربيَّة في العراق «أركوناً» أو تشخيصاً لفكرة الحدِّ أو التّخم أو العَتَبة التي لا يجوزُ عبورُها.

في العصر الأمويِّ

كانت تجربة فتح العرب للعراق تجربة جديدة بكلِّ معنى الكلمة. فبسبب سذاجة الغالبيَّة العظمى من الجيش العربيِّ وبداوتهم، ما كانتْ لهم درايةٌ بمعرفةِ الغنائمِ التي ظفروا بها في كنوزِ الأكاسرةِ. ويروي المؤرِّخون نوادرَ كثيرةً بهذا الخصوص. «منها أنَّ بعضَ العربِ ظفرَ بجرابٍ فيه كافورٌ، فأحضرَهُ إلى أصحابِهِ، فظنُّوه مِلْحاً، فطَبَخوا طعاماً ووَضَعوا فيه كافوراً، فلم يَرَوا له طَعْماً، ولم يعلموا ما هو. فرآه رجلٌ، فعرفَ ما فيه فاشتراه منهم بقميصٍ خَلِقٍ يُساوي دِرهمَينِ. ومنها أنَّ بَدَوِيّاً ظفرَ بحجرٍ من الياقوتِ كبيرٍ يُساوي مَبلغاً عظيماً، فلم يدرِ قيمتَهُ، فرآه بعضُ مَن يعرفُ قيمتَهُ، فاشتراه منه بألفِ درهمٍ. فبعد ذلك عرفَ البدويُّ قيمتَهُ ولامَهُ أصحابُهُ، وقالوا له: هَلّا طلبتَ فيه أكثرَ من ذلكَ؟ قالَ: لو علمتُ أنَّ وراءَ الألفِ عَدَداً أكثرَ من الألفِ لَطلبتُهُ. ومنها أنَّ بعضَهم كانَ يأخذُ في يدِهِ الذَّهَبَ الأحمرَ ويقولُ: مَن يأخذُ

الصَّفراءَ ويُعطينا البيضاءَ؟ يرى أنَّ الفضَّةَ خيرٌ من الذَّهَبِ»[1].

بل يروي المؤرِّخون أنَّ السَّبب في تدوين الدَّواوين هو حادثة وقعتْ لعُمَر شخصيّاً، حين قدمَ عليه أبو هريرة من البحرين، «ومعَهُ مالٌ، فلقيَ عُمَرَ، فقالَ له عُمَرُ: ماذا جئتَ به؟ قالَ: خمسمائة ألف درهم؛ فقالَ عُمَرُ: أتدري ما تقولُ؟ قالَ: نعم، مائة ألف درهم، ومائة ألف درهم. . » وصارَ يكرِّرُها خمسَ مرّات[2]. ويبدو أنَّ عُمَرَ تردَّدَ في الوسيلة المناسبة لإحصاء هذا المال، فصعدَ المنبرَ وقالَ: «أيُّها الناسُ، قد جاءَنا مالٌ كثيرٌ، فإن شئتم كِلْنا، وإن شئتم أن نعدَّ نقداً. فقامَ إليه رجلٌ فقالَ: يا أميرَ المؤمنينَ، قد رأيتُ هؤلاءِ الأعاجمَ يدوِّنونَ ديواناً لهم. قالَ: دوِّنوا الدَّواوينَ»[3].

فإذا صحَّت هذه الرِّواية، والأغلب أنَّها صحيحة، فمعنى ذلك أنَّ كلمة «ديوان» كانت مستعملةً في العربيَّة. وقد وردت في الحديثِ النَّبويِّ: «لا يجمعُهم ديوانٌ حافظٌ». لكنَّ أغلب اللُّغويين القُدَماء يتَّفقون على أنَّها معرَّبة عن الفارسيَّة. وفعلاً فالكلمة مأخوذةٌ عن الفارسيَّة الوسطى، من كلمة (de-pan) بمعنى «مجمع الصُّحف» أو الأرشيف. ويبدو أنَّها دخلت العربيَّة قبل الإسلام، بحيث تحوَّلت من كلمة جامدة إلى كلمة متصرِّفة، فصارت تجمع على دواوين ودياوين، واشتقَّ منها فعل «يدوِّن».

غير أنَّ الأمر الذي أصدرَهُ عُمَرُ بتدوين الدَّواوين، بالجمع

---

(١) الفخري في الآداب السلطانية، ص٨٢.

(٢) الجهشياري، ص ٤٩، طبقات ابن سعد ٣/ ٢٩٥، تجارب الأمم ١/ ٤١١، شرح نهج البلاغة ١٢/ ٧١.

(٣) الجهشياري، ٤٩، الطَّبريّ ٣/ ٥٨٦.

وليس بالمفرد، يعني أنَّ هناك أكثرَ من ديوان واحد. وهذا ما نجده فعلاً، إذ ينقل المؤرِّخونَ: «لم يَزَلْ بالكوفةِ والبصرةِ ديوانانِ: أحدُهما بالعربيَّة، لإحصاءِ الناسِ وأُعطياتِهم، وهذا الذي كانَ عُمَرُ قد رسَمَهُ، والآخرُ لوجوهِ الأموالِ بالفارسيَّة»[١]. ويوجز ابن خلدون أسباب هذه الازدواجيَّة اللُّغويَّة بقوله: «وأمّا ديوان الخراج والجبايات فبقيَ بعدَ الإسلامِ على ما كانَ عليه من قبلُ؛ ديوانُ العراقِ بالفارسيَّةِ، وديوانُ الشامِ بالرُّوميَّةِ، وكتّابُ الدَّواوينِ من أهلِ العهدِ من الفريقَينِ. ولمّا جاءَ عبدُ الملكِ بن مروانَ، واستحالَ الأمرُ مُلكاً، وانتقلَ القومُ من غضاضةِ البداوةِ إلى رونقِ الحضارةِ، ومن سذاجةِ الأميَّةِ إلى حذقِ الكتابةِ، وظهرَ في العربِ ومواليهم مهرةٌ في الكتابِ والحسبانِ، فأمرَ عبدُ الملكِ سُلَيمانَ بن سعد واليَ الأردنِّ لعهدِهِ أن ينقلَ ديوانَ الشامِ إلى العربيَّةِ. فأكملَهُ لسنةٍ من يومِ ابتدائِهِ، ووقفَ عليه سرجونُ، كاتبُ عبدِ الملكِ، فقالَ لكتّابِ الرُّومِ: اطلبوا العيشَ في غيرِ هذه الصِّناعةِ، فقد قطعَها اللهُ عنكم. وأمّا ديوانُ العراقِ فأمرَ الحجّاجُ كاتبَهُ صالح بن عبد الرَّحمن، وكانَ يكتبُ بالعربيَّةِ والفارسيَّةِ، ولُقِّنَ ذلك عن زاذانَ فرّوخ، كاتبِ الحجّاجِ قبلَهُ. ولمّا قتل زاذانُ فرُّوخ في حربِ عبدِ الرَّحمن بن الأشعثِ، استخلفَ الحجّاجُ صالحاً هذا مكانَهُ، وأمرَهُ أن ينقلَ الدِّيوانَ من الفارسيَّةِ إلى العربيَّةِ، ففعلَ، ورغمَ لذلك كتّاب الفرسِ»[٢]. ويبدو أنَّ ديوان الخراج العمريِّ بقيَ موجوداً في

---

(١) الجهشياري، ص ٧٨.

(٢) المقدمة، ص ٢٤٤. وانظر: الفهرست، ص ٣٠٠.

العراقِ حتّى احترقَ في زمن الحجّاج في واقعة «دير الجماجم». يقولُ أبو يوسف: «لمّا كانتِ الجماجمُ، أحرقَ الناسُ الدِّيوانَ، فذهبَ ذلك الأصلُ ودرسَ، ولم يُعرَفْ»[١].

تصادقُ على صحَّة هذه المعلومة التي ينقلُها ابن خلدون الشَّواهد التاريخيَّة للنُّقود التي عُثِرَ عليها من هذه الفترة. فالنُّقود التي سُكَّتْ في نهاية عقد السَّبعينات من القرن الهجريِّ الأوَّل كانتْ تحملُ صورةَ مذبحٍ مجوسيٍّ للنار، وعبارة (لا إله إلا الله) بالفهلويَّة، وكذلك تحمل النُّقود التي سُكَّت في الشام صورةَ صليبٍ وعبارة (لا إله إلا الله) باليونانيَّة[٢]. وبالتَّأكيد كان سكُّ العملات، شأنه شأن الكتابة وتعلُّمها، يحتاج إلى ورش عمل لم يكن يتوفَّرُ بين أطقمِها مسلمٌ في ذلك العصر. وفي عمليَّة تعريب ديوان الخراج والجباية في العراق، يبرز دور المانويِّين، الذين يبدو أنَّ الحجّاج استخدمَهم كوسيلة لتقويض نفوذ المجوس الزَّرادشتيِّين عند نقل الدَّواوين إلى العربيَّة. فعمليَّة تعريب ديوان الخراج جرت على يد صالح بن عبد الرَّحمن في تنافس مع زاذان فروخ، يروي المؤرِّخون بعض أشكاله. لكنَّ هناك بعض الإشارات التي توحي باعتناق صالح هذا للمانويَّة، إذ يذكر المؤرِّخون أنَّ الحجّاج خاطبَهُ يوماً قائلاً: «إنِّي فكَّرتُ فيكَ، فوجدتُ مالَكَ ودمَكَ حلالاً لي، وأنَّني غيرُ آثم إن تناولتُهما. فقالَ له صالح: إنَّ أغلظَ ما في الأمرِ - أعزَّ اللهُ الأميرَ- أنَّ هذا القولَ بعدَ الفكرِ. فضحكَ منه ولم يَقُلْ

---

(١) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج، ص ٧٠.

(2) John Walker, A Catalogue of the Arab - Byzantine and Post-Reform Umaiyid Coins, The British Muesuem, 1956, p. liv.

شيئاً»[1]. غير أنَّ رواية مسكويه تضيفُ هنا أنَّ صالحاً هذا «كانَ متَّهماً برأيِ الخوارجِ»[2]. والأرجح أنَّ هذا التَّعليل من مسكويه. فالمؤرِّخون يتَّفقون على أنَّ عامَّة كتّاب العراق هم من تلاميذ صالح بن عبد الرحمن، وهم يعدِّدون منهم: المغيرة بن أبي قرَّة، وقحذم بن سليمان، وشيبة بن أيمن، والمغيرة بن عطيَّة، ومروان بن إياس (أو في رواية أخرى: هارون بن ميّاس)، وقد كان هذا الأخير كاتباً عند خالد بن عبد الله القسريِّ في ولايته على العراق، كما يقول الجهشياريُّ. وعلينا أن نتصوَّرَ أنَّ معرفة الكتابة كانتْ امتيازاً يتطلَّعُ إليه الكثيرونَ، حيث يحظى العارفُ بالكتابة بامتياز الإعفاء من الغزو والقتال. ويروي ابن قتيبة أنَّ هريم التَّميميَّ «كانَ مع المهلَّبِ في قتالِ الأزارقةِ، ومع عديّ بن أرطاةَ في قتالِ يزيدَ بنِ المهلَّبِ. ولمّا كانَ يومُ سُورا، أخذَ اللِّواءَ، ثمَّ أقحمَ في خمسةِ فوارسَ، فانهزمَ يزيدُ بن المهلَّبِ. ثمَّ كبرَ هريم، فحوَّل اسمَهُ في أعوانِ الدِّيوانِ، ليرفعَ عنه الغزوَ، فقيلَ له إنَّكَ لا تُحسِنُ أن تكتبَ. فقالَ: إن لم أكتبْ فإنِّي أمحو الصُّحُفَ»[3]. ممّا يدلُّ على أنَّ المعرفة بالكتابة كانت امتيازاً حياتيّاً، فضلاً عن كونها امتيازاً ثقافيّاً.

ومن المحتمل أنَّ مروان بن إياس أو هارون بن مياس هذا هو الكاتب المانويُّ الذي يذكر ابن النَّديم أنَّه تعهَّدَ للمانويَّة ببناء البِيَعِ لها في العراق. والظاهر أنَّ الضَّغط الذي كانت تتعرَّض له المانويَّة

---

(١) الجهشياري، ص ٨٠.

(٢) مسكويه: تجارب الأمم ٢/ ٢٥٩.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، ص ٤١٧.

قد أجبر بعض المانويِّين فيما وراء النَّهر على الانشقاق عن أحد رؤسائهم والإخلال بمبدأهم القديم في المحافظة على عقد الرِّئاسة ببابل. وبقيَ الأمر كذلك «إلى أن أفضتِ الرِّئاسةُ الكلِّيَّةُ إلى «مهر»، وذلكَ في ملكِ الوليدِ بنِ عبدِ الملكِ، في ولاية خالد بن عبد الله القسريِّ العراقَ. وانضمَّ إليه رجلٌ يُقال له «زادهرمز». فمكثَ عندَهم مدَّةً ثمَّ فارقَهم، وكانَ رجلاً له دُنياً عريضةٌ، فتركَها وخرجَ إلى الصِّدِّيقوت، وزعمَ أنَّها أمورٌ ينكرُها. وأراد اللُّحوقَ بالدِّيناوريَّة، وهم وراءَ نهر بلخ. فأتى المدائنَ، وكانَ بها كاتبٌ للحجّاجِ بنِ يوسفَ ذو مالٍ كثيرٍ. وقد كانتْ بينَهما صداقةٌ. فشرحَ له حالَهُ، والسَّببَ الذي أخرجَهُ من الجملة، وأنَّه يريدُ خراسانَ لينضمَّ إلى الدِّيناوريَّة. فقالَ له الكاتبُ: أنا خُراسانُكَ، وأنا أبني لكَ البِيَعَ، وأُقيمُ لك ما تحتاجُ إليه. فأقامَ عندَهُ، وبنى له البِيَعَ. فكتبَ زادهرمز إلى الدِّيناوريَّة يَستدعي منهم رئيساً يقيمُهُ. فكتبوا إليه أنَّه لا يجوزُ أن تكونَ الرِّئاسةُ إلّا في وسطِ المُلكِ ببابلَ. فسألَ عمّن يصلحُ لذلكَ، فلم يكنْ غيرُهُ. فنظرَ في الأمرِ. فلمّا انحلَّ، ومعناه: حضرتْهُ الوفاةُ، سألوه أن يجعلَ لهم رئيساً، فقالَ: هذا مقلاص، قد عرفتُم مكانَهُ، وأنا أرضاهُ وأثقُ بتدبيرِهِ لكم. فلمّا مضى زادهرمز، أجمعوا على تقديمِ مقلاصَ»[1].

ومثلما يُفضي تقريب حكّام المسلمين لرجالاتِ المانويَّة إلى إغضابِ المسلمينَ منهم، والتَّشكيك بهم، يُفضي تقرُّبُ المانويِّين من الحكّام إلى تشكيك المانويِّين الآخرين بهم. ففي فترة الانشقاق

---

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٠٦.

المانويِّ الذي حصلَ في أثناء ولاية خالد بن عبد الله القسريِّ بين المقالصة والمهريَّة، شكَّكت المقالصة بمهر، واتَّهمتْهُ بالتَّخلِّي عن مبادئ الزُّهد المانويَّة، لخضوعِهِ لمظاهر التَّكريم التي أضفاها عليه خالد القسريُّ، فضلاً بالطَّبع عن الاختلافات الداخليَّة بينَهم في موضوعة الوصالات. يقول ابن النَّديم: «ممّا نقمته المقالصة على المهريَّة أنَّهم زعموا أنَّ خالدَ القسريَّ حملَ مهراً على بغلةٍ، وختَّمَهُ بخاتمِ فضَّةٍ، وخلعَ عليهِ ثيابَ وشيٍ»[1].

كانت الجاليات المانويَّة منتشرةً في إفريقيا من مصر حتّى المغرب الأقصى، وقد عُثِرَ على نصوص مانويَّة كثيرة في مصر. كما أنَّ الجزائر عرفت نشاط المانويَّة التي تأثَّرَ بها القدِّيس أوغسطين في مطلع حياته من سنة ٣٧٣ - ٣٨٢، ثمَّ هاجمَها بعد أن قرأ أفلوطين واعتنقَ المسيحيَّة[2]. وحين كانت المانويَّة في العراق تُعاني من الانقسام بين المهريَّة والمقلاصيَّة، في عصر المنصور، جاءَ من قورينا في إفريقيا، أي من بنغازي في ليبيا، أبو هلال الدَّيجوريُّ، الذي عُقِدَت له الرِّئاسة في بابل. وحينئذٍ حاول التَّوفيق بين المقالصة والمهريَّة. يقول ابن النَّديم: «دعا المقالصةَ إلى تركِ ما رسَمَهُ لهم مقلاصُ في الوصالاتِ، فأجابوه إلى ذلكَ»[3].

---

(١) الفهرست، ٤٠٧.

(2) Kurt Rudolph, The Nature and History of Gnosticism, p. 331.

(٣) الفهرست، ص ٤٠٧.

من «الخليط المزدوج» إلى «الجوهر الفرد»

يبدو أنَّ للمانويَّة علاقةً بفكرةِ المعتزلة وأبي الهُذَيل العلَّاف بالتَّحديد عن «الجوهر الفرد». وسنرى فيما بعد أنَّ هناك علاقةً تفترض بين أبي الهُذَيل العلَّاف وصالح بن عبد القدُّوس، أو أدباء الزَّنادقة عموماً، يمكن أن تُفضيَ بنا في اتِّجاه آخر. إذ ينقل ابن خلِّكان أنَّ أبا الهذيل ألَّف كتاباً سمّاه «ميلاس». «وكانَ ميلاسُ رجلاً مجوسيّاً فأسلمَ، وكانَ سببُ إسلامِهِ أنَّه جمعَ بين أبي الهُذَيل وجماعةٍ من الثَّنويَّة، فقطعَهم أبو الهُذَيل، فأسلمَ ميلاسُ عندَ ذلكَ»[1].

برغم أنَّ المصادر المعتزليَّة لا تشير إلى كتاب لأبي الهُذَيل بهذا الاسم، فمن المحتمل أنَّ وقوف الدَّولة العبّاسيَّة وراء أبي الهُذَيل في مجادلاته مع الثَّنويَّة والزَّنادقة هو السَّبب في إسلام بعضهم أو تراجعهم. وهذه المجادلات بالذات هي التي جعلت أبا الهُذَيل العلَّاف أوَّل مسلم ابتدع نظريَّة «الجوهر الفرد»، أي النَّظريَّة الذَّرِّيَّة في الإسلام. يقول الأشعريُّ في وصف نظريَّتِهِ في الجزء الذي لا يتجزَّأ أو الجوهر الفرد: «قالَ أبو الهُذَيل: إنَّ الجسمَ يجوزُ أن يفرِّقَهُ اللهُ سُبحانَهُ، ويُبطِلَ ما فيه من الاجتماعِ، حتّى يصيرَ جزءاً لا يتجزَّأ، وإنَّ الجزءَ الذي لا يتجزَّأ لا طولَ له، ولا عرضَ له، ولا عمقَ له، ولا اجتماعَ فيه، ولا افتراقَ، وإنَّه قد يجوزُ أن يُجامعَ غيرَهُ، وأن يُفارِقَ غيرَهُ، وإنَّ الخردلةَ يجوزُ أن تتجزَّأ نصفينِ، ثمَّ أربعةً، ثمَّ ثمانيةً، إلى أن يصيرَ كلُّ جزءٍ منها لا يتجزَّأ. وأجازَ أبو

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/٢٦٦.

الهُذَيل على الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ الحركةَ والسُّكونَ والانفرادَ، وأن يماسَّ ستَّةَ أمثالِهِ بنفسِهِ، وأن يُجامِعَ غيرَهُ، ويُفارِقَ غيرَهُ، وأن يُفرِدَهُ اللهُ فتراه العيونُ، ويخلقَ فينا رؤيةً له وإدراكاً له. ولم يُجِزْ عليه اللَّونَ والطَّعمَ والرائحةَ والحياةَ والقدرةَ والعلمَ. وقالَ: لا يجوزُ ذلكَ إلّا للجسمِ، وأجازَ عليه من الأعراضِ ما وَصَفنا»[1].

رأى عبد الرَّحمن بدوي، متابعاً في ذلك النَّزعة الاستشراقيَّة في البحث عن مصادر أجنبيَّة للأفكار الشَّرقيَّة، أنَّ العلَّاف إمّا أن يكونَ قد عرفَ نظريَّة الجوهر الفرد عن طريق الهنود، أو عرف النَّظريَّة الذَّرِّيَّة عند ديمقريطس وليوقبس. وكتبَ حول مصدر هذه النَّظريَّة: «نحن نعلم أنَّ الذَّريِّين اليونانيِّين الأوائل كانوا يرون أنَّ الذَّرّات هي أجسامٌ لا تقبل القسمة، وهي غير مرئيَّة، ولا يختلفُ بعضُها من بعضٍ إلّا من حيث الشَّكل والحجم، وهي تجتمع وتفترق في الخلاء، ويتولَّدُ عن ذلك كونُ الأشياء وفسادُها، وتختلف الأشياء باختلاف الذَّرّات في تأليفِها... وقالَ بالمذهبِ الذَّرِّيِّ في الهند مدرسة فيشسكا وأصحاب مذهب الجيتا وبعض المدارس البوذيَّة. لكنَّهم أضافوا إلى الذَّرّات كيفيَّة محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء. ولا ندري هل عرف أبو الهُذَيل المذهب الذَّرِّيَّ من الهنود أو من الفلسفة اليونانيَّة. ذلك أنَّه كان يعيش في البصرة، وهي كانت ملتقى الثَّقافة الهنديَّة بالثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة، لأنَّها كانت الميناء الرَّئيس للقادمين من الهند: من تجّار وغير تجّار. لكنَّنا لا نستطيع أن نقرِّر شيئاً من ذلك، لأنَّه ليس لدينا في

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٣١٥.

المصادر التي بين أيدينا ما يدلُّ على نقل مذاهب الهند في الذَّرّات والطَّبيعيّات بعامة في عصر أبي الهُذَيل أو قبله. فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفتُهُ بمذهب الهنود في الذَّرّات - إن صحَّ أنَّه عرفه عنهم- قد حدثتْ شفاهاً ومحاورةً. أمّا أن يكون قد عرف المذهب الذَّرِّيَّ اليونانيَّ فهذا أكثر ترجيحاً، لأنَّ لدينا المصادر التي تدلُّ على معرفةِ المسلمينَ به في أوائل القرن الثالث للهجرة».
ويُدرِجُ عبد الرَّحمن بدوي مصدرين من هذه المصادر هما: «الآراء الطَّبيعيَّة» لفلوطرخس، و«الطَّبيعة» لأرسطو، وكلاهما قد نشرَهُ بدوي نفسه[1].

لكنَّ فان إس يستبعد وجود صلة بين النَّظريَّة الذَّرِّيَّة عند ديمقريطس ونظريَّة الجوهر الفرد عند أبي الهُذَيل. ويرى أنَّ ضرار بن عمرو قد سبقَهُ إليها: «مع ذلك، فالمذهبُ الذَّرِّيُّ لم يأتِ من فراغٍ، بل يمكن متابعة تشكيلِهِ. فقبل أبي الهُذَيل العلّاف ومعمر، كانَ هناك ضرار بن عمرو، وهو مفكِّر كوفيٌّ زارَ بغداد خلال حكم البرامكة. وهو أوَّل معتزليٍّ كان عليه أن يُطوِّر منظومةَ أفكارٍ متماسكةً حول الطَّبيعيّات[2]، ويتَّسم تناوله بافتراض أنَّ الواقع يتكوَّن من أجزاء تجتمع لتؤلِّفَ الجسم. وهذا هو المبدأ الذَّرِّيُّ، ولكن من دون المفردة التي تقترن به في العادة، ما دامتِ الكلمة التي يستخدمُها ضرار لوصف الأجزاء (أي «الأبعاض») تختلف عن

(١) مذاهب الإسلاميين ١/ ١٨٤.
(٢) في الواقع أن ضرار بن عمرو كان مشبهاً، ولم يكن معتزلياً. وبرغم قربه من أوساط الاعتزال المحيطة بواصل بن عطاء، فإن المعتزلة كانوا يتبرأون منه، انظر: الانتصار للخياط ص ١٣٣.

الكلمة التي تمَّ تبنِّيها للذَّرَّة (أو «الجزء»). وكذلك يختلفُ معناها اختلافاً عميقاً، لأنَّه حين يتحدَّث عن الأجزاءِ، فإنَّه لم يكنْ يفكِّر بالجزيئات أو كِسَرِ المادَّة الصَّغيرة، بل بالظَّواهر التي يُدرَكُ بفضلِها أيُّ جسمٍ كانَ. وقد دعا هذه الأجزاء «أعراضاً» ووصفها بأنَّها: اللَّون والحرارة، والثِّقل والخفَّة، والخشونة واللِّين، والرُّطوبة واليبوسة، وما أشبه. ومن خلال هذه الأجزاء - الأعراض يقدِّمُ الجسم نفسه، ولا يمكن لنا أن ندركَ الجسم إلّا بصورةِ هذه «الأعراضِ». ولا توجد السِّمات إلّا مجتمعة في تأليفٍ؛ فلا يوجدُ لونٌ في ذاتِهِ، أو حرارةٌ في ذاتِها. ولكن لا يوجدُ جوهرٌ أيضاً. فالجسمُ ليس إلّا اجتماعَ الظَّواهر التي تشكِّل أجزاء الصُّورة أو الدَّليل الذي نكوِّنه عن الجسمِ. وليس الهدف من هذه النَّظريَّة تفسيرَ الواقعِ بقدر ما هو وصفُ فكرتِنا عنه. فالواقع هو ما ندركُهُ منه، أي كميَّة من التَّفاصيل هي جميعها عرضيَّة، لكنَّها تقدِّمُ نفسَها لنا بصورة موضوعات متماسكة. وتحدَّث ريتشارد سورابجي في هذا السِّياق عن «نظريَّة الحُزَم»، ووجد عليها كثيراً من الأمثلة من أواخر العصور القديمة»[1].

يرى فان إس أنَّ أبا الهُذَيل العلَّاف استوحى هذا النَّموذج من ضرار بن عمرو. «فقد أدركَ جدواه الكلاميَّة: إذ تحتاجُ «الحُزَمُ» إلى مَن يجمعُ بينَها، ولا يستطيع البشر أن يؤدُّوا هذا الدَّور إلّا من زاوية معرفيَّة، كموضوعات للمعرفة. أمّا إذا تأمَّل المرءُ الواقعَ نفسه - أي

(1) Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006, p. 84.

إذا سأل المرء ليس فقط عمّن يدرك هذه الحُزَم، بل أيضاً عمّن يخلقُها - فلا يمكن أن يكونَ الجوابُ إلّا الله. فاللهُ هو الذي يجمعُ بين هذه الأجزاء، وما دامتِ الأجزاءُ الواقعيَّة، إن لم نقل الأجزاء الماديَّة، هي الآن موضوع البحث، فالأفضل أن نستخدمَ مصطلحَ «الذَّرَّة» أو «الجزء». وهكذا صار الجانب الظاهريُّ أمراً ثانويّاً؛ لأنَّ «الأجزاء» التي تحدَّثَ عنها ضرار، عند أبي الهُذَيل، ليست سوى أعراضٍ لا تبدو على العموم إلّا بعد الواقع. أمّا «الجزء»، في المقابل، فهو جوهرٌ أيضاً. واللهُ يريد لجوهر الجزء أن يكوِّنَ الأجسام؛ وهذا هو ما يُسمَّى بالخلق. ولتحقيق هذه النَّتيجة التي وضعها نصب عينيه - أي الجمع بين سمة الأجزاء المفردة أو الذَّرّات - يُضيفُ اللهُ عَرَضَ الجمع والتَّأليف؛ ولذلك يخلقُ البعد والجسمانيَّة. وبالطَّبع يستطيعُ أن ينتزعَ ذلك العرَضَ من الجسم المتماسك بعد مدَّةٍ من الزَّمن؛ وهذا ما يُسمَّى بالتَّفريق والانحلال والموت. بل هو يستطيعُ أيضاً أن يضيفَ عرض التَّأليف مرَّةً ثانيةً. وهذا ما سيقع عند البعث في الحياة الأخرى، حيث سيعيدُ اللهُ الحياةَ للبشر ويخلق أرضاً جديدة. فهو يجمع العظام ويبعثُها، إذا جاز القول. لكنَّ الجانب الاستعاريَّ في تلك الصُّورة أصبح الآن واضحاً؛ ألا وهو رؤيا حزقيال، حيث يجري استبدال التَّصوُّر الذي ظهرَ للمرَّة الأولى في العهد القديم، ويحلُّ محلَّهُ بناءٌ علميٌّ»[1].

هذا التَّعليل الممتاز لنظريَّة «الجوهر الفرد» عند أبي الهُذَيل العلّاف، بوصفه استمراراً لنظريَّة «الأبعاض» عند ضرار بن عمرو،

---

(١) فان إس: المصدر السابق، ص ٨٦.

وتطويراً لها، بمعزل عن ذرِّيَّة ديمقريطسَ، يبدو تعليلاً متماسكاً في غاية الأهمِّيَّة. لكنِّي أودُّ أن أضيفَ إليه بُعداً آخرَ يعيدُنا إلى سياق الحديث عن المانويَّة والزَّندقة. فنظريَّة الجوهر الفرد عند أبي الهُذَيل تقف على النَّقيض المقابل لنظريَّة «الخليط المزدوج» أو «المزاج» عند المانويَّة. ونحن نعرف أنَّ الطَّبيعيّات المانويَّة تخضع لتصوُّر المانويِّين عن الكونيّات. واستناداً إلى ترجمات عربيَّة قديمة لكتاب «الشابرقان» و«إنجيل ماني» ينقل الشِّهرستانيُّ رأيَ المانويَّة الأقدم في الخليط قائلاً: «ذكرَ «ماني» في بابِ الألفِ من «إنجيلِهِ»، وفي أوَّلِ «الشابرقان»، أنَّ مَلِكَ عالمِ النُّورِ، في كلِّ أرضِهِ، لا يخلو منه شيءٌ، وأنَّه ظاهرٌ باطنٌ، وأنَّه لا نهايةَ له، إلا من حيث تناهي أرضِهِ إلى أرضِ عدوِّهِ. وقال أيضا إنَّ ملكَ عالمِ النُّورِ في سرّةِ أرضِهِ. وذكرَ أنَّ المزاجَ القديمَ هو امتزاجُ الحرارةِ والبرودةِ، والرطوبةِ واليبوسةِ، والمزاجُ المحدَثُ هوَ الخيرُ والشرُّ»[1]. ولكن يبدو أنَّ المانويِّين اختلفوا بعد ذلك، فذهبوا في المزاج، أو ربَّما في أشكاله، بعض المذاهب المختلفة. على أنَّ الصُّورة العامَّة لديهم بقيتْ هيَ هيَ ولا تختلف كثيراً. فالمزاج والخليط لا يحدث إلا نتيجة التَّخبُّط في عالم الظُّلمة والمادَّة، التي هي سبب وجود الشَّرِّ. وقد أراد المانويُّون أن ينزِّهوا إلهَ الخيرِ والنُّورِ عن خلق الشُّرور، ولذلك نسبوها للظُّلمة. وبالتالي لا يحدث وجود الخليط والمزاج إلّا حيث توجد المادَّة، لأنَّ الخليط هو مزاج الشُّرور، واجتماع الآثام الطَّبيعيَّة الناتجة في عالم المادَّة، ولا يحدثُ

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣٥٢.

الخلاصُ من هذه الآثام الماديَّة إلّا بممارسة أعمال التَّسبيح التي ترتفعُ كسلَّمٍ سماويٍّ مقدَّسٍ، أو عمود سبح، كما يقولون، إلى فلك القمر. وهنا نجد أنَّ المزاج أو «الخليط» تعتريه الطَّبائع الأربعة، التي تعتري العناصر الطَّبيعيَّة، ولكنَّه يتقاسمه الطابع الثُّنائيُّ للخير الذي يمثِّل إرادة إله النُّور النَّقيَّة، والشَّرِّ الذي يمثِّل إرادة المادَّة المظلمة. ولا يحدثُ الخلاصُ إلّا بانحلال وعودة كلِّ جزءٍ إلى نظيرِهِ، فتعود الأنوار إلى عالم الأنوار، والظُّلمات إلى عالم الظُّلمات والشُّرور.

على النَّقيض من هذا الطابع الثَّنويِّ لفكرة المزاج عند المانويَّة، في الانتماء إلى إرادتي النُّور والظُّلمة، تنتمي نظريَّة الجوهر الفرد عند أبي الهُذَيل إلى خالقٍ واحدٍ، هو اللهُ. وخلافاً لفكرة الخليط المانويَّة المؤقَّتة، يمتاز الجوهر الفرد بالاستمرار والثَّبات، وعلى عكس الانشقاق الثَّنويِّ في الخليط، لا ينطوي الجوهر على أيَّة تعدُّديَّة، بل يبقى «فرداً»، فهو ليس بثنويٍّ. ولا يعتريه الفساد والانحلال، لأنَّ الله قادرٌ على إعادةِ تجميعِ الأجزاءِ في الآخرة. وهذا يعني أنَّ أبا الهُذَيل العلّاف استفادَ من فكرة «الأبعاض» (أو الأجزاء) عند ضرار بن عمرو ليجنِّدَها في نقد فكرة «الخليط» المانويِّ في مجادلاته مع المانويِّين أو الزَّنادقة، وليستخرجَ من الجمع بين الفكرتين والمقابلة بينَهما فكرتَهُ عن «الجوهر الفرد».

انقراض المانويَّة

تذكر مادَّة (المانويَّة) في «موسوعة الدِّين والأخلاق» أنَّ عدد الأشخاص الذين حُكِمَ عليهم بالموت، نتيجة تأسيس ديوان الزَّنادقة

في عصر المهديِّ العبّاسيِّ، كانَ بالتَّأكيد عدَّة آلاف[١]. وليس من شكٍّ في أنَّ هذا القول تخمينيٌّ. فضلاً عن أنَّ ديوان الزَّنادقة لم يكنْ موجَّهاً في الأساس نحو المانويَّة، بل نحو المسلمين الذين يُظهِرونَ الإسلامَ ويُبطِنونَ العقائد الأخرى سرّاً. وبالتَّأكيد، أثَّرَ تأسيس هذا الدِّيوان على المانويِّين تأثيراً مهولاً، لكنَّه لم يقضِ عليهم، أو كما يعبِّر فان إس: «صحيح أنَّهم كان عليهم أن يسحبوا رؤوسَهم، لكنَّها لم تُقطَع»[٢]. ومن المحتمل أنَّهم صاروا ينسحبون إلى مناطق آسيا الوسطى بهدوء. غير أنَّنا نعرف أنَّ رئيس المانويَّة في عصر المأمون، يزدان بخت، كان يُقيمُ في الرَّيِّ، بالقربِ من طهرانَ، وقد استحضرَهُ المأمون، وأمَّنَهُ. وأجرى معه المتكلِّمون عدَّة مجادلات. يقول ابن النَّديم: «أحضرَهُ المأمونُ من الرَّيِّ، بعد أن أمَّنَهُ، فقطعَهُ المتكلِّمون. فقالَ له المأمونُ: أسلمْ يا يزدانَ بختَ، فلولا ما أعطيناكَ إيّاه من الأمانِ لكانَ لنا ولكَ شأنٌ. فقالَ له يزدانُ بختَ: نصيحتُكَ يا أميرَ المؤمنينَ مسموعةٌ، وقولُكَ مقبولٌ، ولكنَّكَ ممّن لا يُجبِرُ الناسَ على تركِ مذاهبِهم. فقالَ له المأمونُ: أجل. وكانَ أنزلَهُ بناحيةِ المحرَّم، ووكَّلَ به حفظةً، خوفاً عليه من الغَوغاءِ، وكانَ فصيحاً لَسِناً»[٣]. ويبدو أنَّ يزدان بخت هذا كانَ قد أجرى بعضَ التَّعديلات على التَّرجمة العربيَّة من كتاب «الشابرقان» لماني[٤].

---

(1) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VIII, 1915, p. 401.

(٢) فان إس: علم الكلام والمجتمع ١/ ٥٩٣.

(٣) الفهرست، ص ٤١١.

(٤) فان إس ١/ ٥٩٣.

لم تعدْ «أرض بابل» مكاناً آمناً للمانويِّين. تتابع عدد من الرُّؤساء: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، أبو يحيى الرَّئيس. وحصلت هجرة أخرى باتِّجاه آسيا الوسطى في زمن المقتدر في أواخر القرن الثالث، أو كما يعبِّر ابن النَّديم، «جلاء» آخر. وفي خراسانَ، أصبح وجود الآلاف منهم مشكلةً للحاكم. غير أنَّ تركستان الصِّينيَّة كانت قد تبنَّت المانويَّة رسميّاً، ويذكر ابن النَّديم أنَّ ملك الصِّين هدَّدَ حاكم خراسان بإفناء المسلمين في ناحيته، إذا ألحقَ بهم الأذى. والمرجَّح أنَّه تمَّت تسوية وجودهم واستيعابهم كصابئة. وفي أواسط القرن الرابع لم يبقَ منهم في بغداد سوى قلَّة قليلة. يقول ابن النَّديم: «فأمّا مدينةُ السَّلام فكنتُ أعرفُ منهم في أيّامِ معزِّ الدَّولةِ نحوَ ثلاثمائةٍ. وأمّا في وقتِنا هذا، فليسَ بالحضرةِ منهم خمسةُ أنفُسٍ»[1]. وخلال سنواتٍ قليلةٍ، خلتْ أرضُ بابلَ تماماً من أتباعِ هذه الدِّيانة البابليَّة إلى الأبد.

---

(١) الفهرست، ص ٤١٠.

الفصل الثاني

الزَّندقة الأدبيَّة

كثيراً ما استشعرَ المستشرقونَ نوعاً من التَّردُّدِ والارتباكِ وهم يواجهونَ ظاهرةَ الزَّندقةِ في بواكيرِ العصرِ العبّاسيِّ. يصفُها غرونباوم قائلاً: إنَّها «تلك التُّهمة التي كانَ يُرمَى بها الملحِدون وكلٌّ مَن يكون على مذهبٍ مخالفٍ لمذهب أهل السُّنَّة، وأصحاب الأهواء، والمؤمنون بالمانويَّة على السَّواء»[1]. ويتحدَّثُ عنها مونتغمري وات قائلاً: «في تلك الفترة لم تكن «الزَّندقة» (التي يمكن وصفُها بأنَّها اللا تديُّن) مجموعةً محدَّدة من المعتقدات مثل أيِّ نمطٍ فكريٍّ يُحَسُّ أنَّه يهدِّد أمن الدَّولة. وكانت تنطوي في العادة على رفضٍ للشَّريعة بطريقةٍ ما، وتُقرَنُ أحياناً بالمذاهب المانويَّة، وإن لم تكن الجماعات المانويَّة التَّقليديَّة في العراق منخرطةً مباشرةً بتهمة الزَّندقة. وكان أغلب الأشخاص الذين وُجِّهت إليهم هذه التُّهمة ينتمونَ إلى طبقة الكتّاب، ويعبِّرون بهذه الطَّريقة دون شكٍّ عن كراهيتهم للدَّولة الإسلاميَّة. ومن هؤلاء الأشخاص ابن المقفَّع، أوَّل كاتب نثرٍ عربيٍّ كبيرٍ، لعلَّه قُتِلَ بتهمة الزَّندقة عام ٧٥٦م أو

(١) غرنباوم: شعراء عباسيون، ص ١٨.

بعدها بقليل برغم الخدمات الكبيرة التي قدَّمَها للمنصور. ومن بين الكتب التي تُعزَى له كتاب يهاجم فيه القرآن (وقد عُثِرَ على نقضٍ له). وقد أقرَّ هؤلاء بالإسلام من الناحية الظاهريَّة في الأقلِّ»[1]. سنعود فيما بعد إلى كتاب ابن المقفَّعِ المزعوم هذا في الفصل الأخير، ونراجع هنا في هذا الفصل حركة «الزَّندقة الأدبيَّة».

الزَّندقة في العصر الأمويِّ

ينبغي النَّظر إلى السِّياق الثَّقافيِّ ككلٍّ لا يتجزَّأ. وما من ظاهرة ثقافيَّة تلقى الانتشار والرَّواج ما لم تكن تؤدِّي وظيفة اجتماعيَّة. فهل كانت «الزَّندقة»، بمعنى المتعة الحسِّيَّة، تؤدِّي وظيفة اجتماعيَّة في العصر الأمويِّ؟

بعد فاجعة كربلاء، واستباحة المدينة المنوَّرة، وضرب الكعبة بالمنجنيق، استعرت ثقافة العنف في العالم الإسلاميِّ على نحوٍ لا نظيرَ له. صار المسلمون يقتل بعضُهم بعضاً بلا رحمة. فرق وجماعات تتبنَّى جميعُها ثقافة اجتثاث الآخر: خوارج، توّابون، كيسانيُّون، زبيريُّون، مروانيُّون... إلخ. وتختصر إحدى الحكايات التي يولع بذكرها المؤرِّخون ثقافة العنف بأجلى مظاهرها: «قالَ بعضُهم: دخلتُ على عبدِ الملكِ بنِ مروانَ، وبينَ يديهِ رأسُ مصعب بنِ الزُّبيرِ، فقلتُ: يا أميرَ المؤمنينَ، لقد رأيتُ في هذا الموضعِ عَجَباً! قالَ: وما رأيتَ؟ قلتُ: رأيتُ رأسَ الحُسَينِ بن عليٍّ بينَ يَدَي عُبَيدِ اللهِ بن زيادٍ، ورأيتُ رأسَ عُبَيدِ اللهِ بن زيادٍ بينَ

(1) W. Montgomery Watt, The Majesty That was Islam, p. 111.

يَدَي المختارِ بن أبي عُبَيدٍ، ورأيتُ رأسَ المختارِ بن أبي عُبَيدٍ بينَ يَدَي مصعب بن الزُّبيرِ، ورأيتُ رأسَ مصعب بن الزُّبَيرِ بينَ يَدَيكَ. قالَ: فخرجَ من ذلك البيتِ، وأمرَ بهدمِهِ»[١].

ربَّما كانتْ هذه الحكاية ملفَّقة، ولكنَّ تتابعها التاريخيَّ صحيح، وهي تكشفُ عن مقدارِ استشراءِ ثقافةِ العنفِ، إذا عرفنا أنَّ الفترة ما بين مقتل الحسين ومقتل مصعب لا تزيد عن عشر سنوات. وبالتأكيد فإنَّ مقتلَ هذه الشَّخصيّات جميعاً لم يكنْ عمليَّةً فرديَّةً، بل مقتلةً عظيمةً، ربَّما شملت المئاتِ أو الآلافَ من الناسِ.

من ناحية أخرى، عادت سياسة «الاستعباد» القديمة قبل الإسلام، وانتعشت في الحواضر الإسلاميَّة نفسها. فبعد وقعة الحرَّة في المدينة، «بايعَ الناسُ على أنَّهم عبيدٌ ليزيدَ»[٢]. وبعد أن رمَّمَ الحجّاج الكعبة، في أعقاب القضاء على حركة عبد الله بن الزُّبَير، «ختمَ على أعناق قومٍ من أصحاب رسول الله ليذلَّهم بذلك، منهم جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وسهل بن سعد الساعديُّ، وجماعة معهم، وكانت الخواتيم رصاصاً»[٣]. واتَّبعَ سياسةً مماثلةً في العراقِ، ذلك أنَّ بعضَ أهلِ الذِّمَّة تصوَّروا «أنَّ إسلامَهم سيخلِّصُهم من دفعِ الجزيةِ، فأقبلوا على الإسلامِ، وخرجوا من قراهم إلى مُدُنِ العراقِ، ولكنَّ الحجّاج ختمَ أسماءَ قراهم على أيديهم وأعادَهم إليها بالقوَّةِ»[٤]. والواقع أنَّ هذه الطَّريقة في الخَتْمِ

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢/ ١٨٤، ومروج الذهب ٢/ ٣٣٨.
(٢) تاريخ الطَّبريّ ٥/ ١٥، ومروج الذهب ٢/ ٣٠٨.
(٣) تاريخ اليعقوبي ٢/ ١٩١.
(٤) الخربوطلي: تاريخ العراق، ص ٢٧١.

كانت الطَّريقة المتَّبعة لمعاملةِ عبيدِ المعابدِ طوال الحقب البابليَّة القديمة. وبالتَّأكيد هي سياسة تتنافى مع سماحةِ الإسلامِ وأمرِهِ بقبولِ إسلامِ الداخلين الجددِ في الدِّين والتَّسامح مع العبيدِ والخَدَمِ.

أفضى هذا القمع السِّياسيُّ الذي مارستْهُ الدَّولة الأمويَّة إلى شيوع روح اليأس والإحباط في المجتمع الإسلاميِّ، ممّا ساعد على ظهور حركات متطرِّفة في التَّغيير الثَّوريِّ، مثل الشُّراة والتَّوّابين، أو حركات متطرِّفة في الرُّكون والانعزال، مثل الزُّهّاد والمعتزلة والبكّائين. وفي مقابل آيديولوجيا «الحتميَّة» التي اعتنقتْها الدَّولة، صارت تظهر بوادر الإيمان بآيديولوجيا «القدريَّة» و«حريَّة الإرادة». وطوال حكم الأمويِّين جميعاً، لم يُدعَ خليفةٌ واحدٌ منهم باسم «الإمام»، بل باسم «الأمير»، لأنَّ الدَّولة الأمويَّة كانت دولة «إمارة قبليَّة»، وليست «إمامة دينيَّة».

وبعد أن استتبَّ الحكم للأمويِّين، أي بعد انقضاء الجيل التَّأسيسيِّ الأوَّل بنهاية حكم عبد الملك بن مروان، كان لا بدَّ من العمل على تغيير هذه الصُّورة الكئيبة في المجتمع الإسلاميِّ. ونحن نعرف أنَّ عصر يزيد بن معاوية حاول إحداثَ فرجةٍ لتسريب هذه السَّوداويَّة، بتشجيعه الغناء. قال المسعوديُّ: «وغلبَ على أصحابِ يزيدَ وعمّالِهِ ما كانَ يفعلُهُ من الفسوقِ. وفي أيّامِهِ ظهرَ الغناءُ بمكَّةَ والمدينةِ، واستُعملتِ الملاهي، وأظهرَ الناسُ شربَ الشَّراب»[1]. ومن المؤكَّد أنَّ هذه المحاولة أخفقتْ، فزادتِ الكآبةُ في عهد الحجّاج. وفي عهد يزيد بن عبد الملك، عاد المغنُّون إلى الصَّدارة

(١) مروج الذهب ٢/ ٣٠٧.

أيضاً، فكان الخليفة يظهر والمغنّيات حبابة وسلامة إلى جانبِهِ. غير أنَّ المغنِّين بلغوا المنزلة الاجتماعيَّة القصوى في عهد الوليد بن يزيد. إذ كان «صاحبَ شرابٍ ولهوٍ وطربٍ وسماعٍ للغناءِ، وهو أوَّلُ مَن حملَ المغنِّينَ من البلدانِ إليه، وجالسَ الملهينَ، وأظهرَ الشَّرابَ والملاهيَ والعزفَ»[1].

ونحن نستطيع أن نتصوَّر أنَّ هذا الاهتمام بالمغنِّين إنَّما يأتي نتيجة عبث الوليد بن يزيد شخصياً، غير أنَّ من المحتمل أيضاً أن يقترن برغبتِهِ في تغيير ثقافة العنف والكآبة التي سادتْ طوال حكم سابقيه من الأمويِّين. إذ نجد أنَّ الأمر لا يقتصر على انتشار المغنِّين واللَّهو والطَّرب، بل تزامنتْ هذه النَّزعة الحسِّيَّة في اللَّذَّة الصَّريحة مع انتشارِ أصنافٍ أدبيَّةٍ جديدةٍ في مقدَّمتها «شعر الحبِّ العذريِّ».

في كتاب «حديث الأربعاء»، يشكِّكُ الدكتور طه حسين «الشَّكَّ كلَّهُ في أن يكون قيس بن الملوَّح شخصاً تاريخيّاً وُجِدَ وعرفه الناس واستمعوا إليه»[2]. وقد لاحظ طه حسين أنَّ الشِّعر العذريَّ لم يوجد في العراق، مركز المعارضة الأمويَّة، ولا في الشام، مركز حكمِهم، بل وُجِدَ في الحجاز فقط. ورأى أنَّ أهل الحجاز اجتمعَ لديهم شيئانِ في هذا العصر، هما اليأس الاجتماعيُّ والثَّروة الاقتصاديَّة. في حين كانَ أهل بادية الحجاز فقراء بائسين. «فنشأ في نفوسِهم شيءٌ من التَّقوى ليس بالحضريِّ الخالص، وليس بالبدويِّ الخالص... وظهرَ هذا الزُّهد أو هذا الميل إلى المثل

---

(١) مروج الذهب ٣/ ٣٣.
(٢) حديث الأربعاء ١/ ١٧٥.

الأعلى في مظهرينِ مختلفينِ اختلافاً شديداً: أحدهما الزُّهد الدِّينيُّ الخالص الذي قد تجدُ له صدى في أشعارِ هؤلاءِ الخوارجِ الذين كانوا يتركونَ هذه البواديَ لينضمُّوا إلى جيوشِ الخوارجِ في بلاد الفرس. والآخر هذا الغزل العفيف. . . وإذاً فهذانِ القسمانِ من الغزل أثرٌ من آثار الحياة السِّياسيّة في أيّام بني أُميَّة. اضطرَّت الحياة السِّياسيّة أهل الحجاز إلى الابتعاد عن العمل وأوقعت في قلوبِهم اليأسَ، ولكنَّها أغنتْ قوماً فلهوا وفسقوا، وأفقرتْ قوماً آخرينَ فزهدوا وعفُّوا وطمحوا إلى المثلِ الأعلى»[١]. وهذا التَّعليل وجيه، لكن من المحتمل جدّاً أنَّ يد الدَّولة الخفيَّة هي التي كانت تقف وراء الشِّعر العذريِّ والتَّشجيع عليه بإعطائها الصَّدارة الاجتماعيَّة للمغنِّين والرُّواة، تسريباً للكربة الاجتماعيَّة وتنفسياً عن الكآبة العامَّة، وربَّما توريطاً للمجتمع بأسرِهِ في ثقافة «اللَّذَّة العاجلة».

وتدلُّ الآثار الفنِّيَّة المكتشفة حديثاً من العهد الأمويِّ على صحَّة هذا الرَّأي. فقد عُثِرَ على نقود منقوشة عليها صورة عبد الملك بن مروان[٢]. كما عُثِرَ في الشام على رسومٍ وتماثيلَ لبعض الأمراء الأمويِّين، يطغى عليها الطابع البيزنطيُّ أو الساسانيُّ، ويُرجَّح أنَّها تعود إمّا إلى عصر الوليد بن عبد الملك أو الوليد بن يزيد، وهي خير دليل على انتشار نوع من «الفنِّ التَّجسيديِّ» الحسِّيِّ، مخالف تماماً للفنِّ «التَّجريديِّ» الذي سيشيع في العصر العبّاسيِّ[٣].

---

(١) حديث الأربعاء ١/ ١٩٠.

(2) W. Montgomery Watt, The Majesty That was Islam, p. 40.

(3) Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, The Art and Architecture of Islam: 650 - 1250, P. 53- 66.

تحاول بعض الرِّوايات تبرير حركة «الزَّندقة» في العصر الأمويِّ بربطها بالمانويَّة. يقول أبو الفرج الأصفهانيُّ: «كانَ الوليدُ بنُ يزيدَ من فتيانِ بني أُميَّةَ وظُرَفائِهم وشُعَرائِهم وأجوادِهم وأشدّائِهم، وكانَ فاسقاً خليعاً متَّهماً في دينِهِ، مرميّاً بالزَّندقة، وشاعَ ذلك من أمرِهِ وظهرَ حتّى أنكرَهُ الناسُ فقُتِلَ. وله أشعارٌ كثيرةٌ تدلُّ على خبثِهِ وكفرِهِ. ومن الناسِ مَن ينفي ذلك عنه ويُنكِرُ، ويقولُ إنَّه نُحِلَهُ وأُلصِقَ إليه»[1]. ويصفُهُ الشَّريف المرتضى بأنَّه «كانَ مشهوراً بالإلحادِ، مُتَظاهراً بالعنادِ، غيرَ محتشمٍ في اطِّراحِ الدِّينِ أَحَداً»[2].

وينقل صاحب «الأغاني» رواية واضحة الافتعال عن عبادة الوليد بن يزيد لتمثال «ماني». ملخَّصُها أنَّ العلّاء البنداريَّ دخلَ على الوليد بن يزيد وعندَهُ رجلٌ كلبيٌّ، وبينَهما تمثالٌ صغيرٌ مُغطَّى بالحرير الأخضر: «فقال: ادنُ يا علاءُ، فدنوتُ. فرفعَ الحريرةَ، فإذا في السَّفط صورةُ إنسانٍ، وإذا الزِّئبق والنُّوشادر قد جُعِلَا في جفنِهِ، فجفنُهُ كأنَّه يتحرَّكُ؛ فقالَ: يا علاءُ، هذا ماني، لم يبتعثِ اللهُ نبيّاً قبلَهُ ولا يبتعثُ نبيّاً بعدَهُ. فقلتُ: يا أميرَ المؤمنينَ، اتَّقِ اللهَ ولا يغرنَّكَ هذا الذي ترى عن دينِكَ. فقالَ له الكلبيُّ: يا أميرَ المؤمنينَ، ألم أقلْ له إنَّ العلّاء لا يحتملُ هذا الحديثَ»[3]. ومن الواضح أنَّ هذه الرِّواية عبّاسيَّة متأخِّرة، تحاول تبرير «زندقة» الوليد، بمعنى دعوتِهِ إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة، بمحاولة ربطها بالنَّزعة المانويَّة واعتناق الوليد بن يزيد للدِّيانة المانويَّة. ونسيَ مُفتَعِلُها أنَّ

---

(١) الأغاني ٧/٥.
(٢) الأمالي ١/١٤٥.
(٣) الأغاني ٧/٥٦.

المانويَّة ما كانتْ من مبادئها اللَّذَّة الحسِّيَّة على الإطلاقِ، بل هي ديانةٌ زاهدةٌ تدعو إلى الاعتكافِ، وهذه هي المآخذ التي سجَّلتها الدَّولة الساسانيَّة عليها، برفضِها العالم الواقعيَّ رفضاً صريحاً ودعوتها التَّشاؤميَّة الزاهدة. وهي فضلاً عن ذلك لم تكنْ تُولي التَّماثيل أيَّ اهتمام، بل تركَّزت دعوتها على التَّبشير من خلال الكتابة والكتب.

تصوِّر بعض المصادر الإسلاميَّة الأخرى أنَّ الأمويِّين تآمروا على الوليد بن يزيد لانعدام تقواه، وأنَّهم قالوا له: «إنَّما ننقمُ عليكَ انتهاكَ ما حرَّمَ اللهُ، وشربَ الخمرِ، ونكاحَ أمَّهاتِ أولادِ أبيكَ»[1]. لكن يبدو أنَّ الأمويِّين ما كانوا يعبأون بما تذكرُهُ هذه المصادر. ولعلَّ السَّبب الذي يقدِّمُهُ بروكلمان أقرب إلى الصَّحَّة: «ما لبثَ الخليفةُ الغارقُ في مترفِ الحياةِ ومباهجِها، بين الناس والمغنِّين والشُّعراء، أن أتى على ما كان هشام قد كنزَهُ من المال، ليضطرَّ بعد ذلك إلى أن يُلحِفَ بمطالبِهِ على الولاة والعمّال، فعلَ سلفه من قبله. ولقد أغضب الوليد ذوي قرباه من الأمويِّين بأن جعلَ الخلافةَ من بعدِهِ لولديه، على الرّغم من أنَّهما لم يبلغا سنَّ الرُّشد، وعلى الرّغم من أنَّ كلّاً منهما كانَ ابناً لأَمَةٍ. فما كانَ من الناقمين إلّا أن أرادوا يزيد بن الوليد بن عبد الملك على البيعة، فبايعَهُ الناسُ في دمشقَ من غير ما معارضةٍ، وإن يكن الوليد قد قاومَ القوّاتِ التي وجَّهَها يزيد إليه، وقاتلَ ببسالةٍ أعظمَ مما كان يُتَوقَّعُ منه. ثمَّ إنَّه انسحبَ إلى قصرِهِ في البخراء، جنوبي تدمر، وأخذ مصحفاً ونشرَهُ

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/١٩.

يقرأ فيه، فدخلَ جندُ يزيد عليه وقتلوه، في يومٍ كيومِ عُثمانَ»[1].

وهكذا اختارَ الوليدُ بن يزيد أن يُقتَلَ، والمصحفُ منشورٌ أمامَهُ، وكأنَّه يكذِّب الرِّواياتِ التي تتَّهمُهُ بالإلحادِ.

ولعلَّ من الضَّروريِّ لمعرفة دلالة كلمة (زنديق) وما كانت تعنيه في العصر الأمويِّ أن نقوم بعمليَّتين: الأوَّلى محاولة استكشاف الدَّلالة الدَّقيقة للمفردة قبل ظهور حركة الزَّنادقة في عصر المهديِّ، والثانية استكشاف هل كانت الكلمة ترتبط بالمانويَّة أيَّ ارتباط. وفيما يتعلَّق بالعمليَّة الأولى، فنحن نمتلك دليلاً نصِّيّاً على أنَّ كلمة (زنديق) في اللُّغة العربيَّة لم تكن تعني المانويَّ على الإطلاق حتّى بدايات عصر المهديِّ. ويتمثَّلُ هذا الدَّليل في قصيدة أبي نؤاس في مدح العبّاس بن الفضل بن الرَّبيع:

كنتُ من الحبِّ في ذُرى نيقِ … أرودُ منه مُرادَ موموقِ

وقد وردت لفظة (زنديق) في هذه القصيدة بمعنى «الداعي إلى مذهب اللَّذَّة الحسِّيَّة»:

وصيف كأسٍ محدِّثٌ ملكاً … تيه مغنٍّ وظرف زنديقِ[2]

وهي قصيدةٌ قيلت في بواكيرِ عصر المهديِّ، لأنَّ فيها إشارة إلى محاولات عيسى بن موسى الاستئثار بولاية العهد قبل المهديِّ، وهي حادثةٌ حصلتْ في حياة المنصور سنة ١٤٧ هـ[3]. وفي هذه القصيدة يرتبط (الزِّنديق) بالظُّرف والغناء ومعاقرة الخمور، أي

---

(١) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ١٦٢.
(٢) ديوان أبي نؤاس ص ٣٢٩.
(٣) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ٥.

باختصار بكلِّ ما يميِّزُ دعاة مذهب «اللَّذَّة الحسِّيَّة». وتكرَّرَ هذا الفهم لدى شعراء آخرين. ينقل الراغب الأصفهانيُّ عن بعضِهم:

ليسَ بزنديقٍ ولكنَّما أرادَ أن يُوسَمَ بالظُّرفِ

وقالَ آخرُ:

تزندقَ مُعلِناً ليقولَ قومٌ إذا ذكروه: زنديقٌ ظريفُ[1]

وهنا يجب أن نلاحظ أنَّ المانويِّين لم يُعرَفوا في جميع أطوار تاريخهم بالاهتمام باللَّذَّة الحسِّيَّة على الإطلاق، بل عُرِفوا على العكس من ذلك بالدَّعوة إلى النُّسك والاعتكاف والزُّهد المبالغ فيه. وهذا هو مأخذ الساسانيين والمسلمين عليهم حتّى أواخر عصر المهديِّ. وإذا كان لا بدَّ من البحث عن خلفيَّة دينيَّة لنزعة اللَّذَّة الحسِّيَّة، فقد تكمن في المزدكيَّة الشَّعبيَّة، في الأقلِّ كما كانت تُعرَفُ شعبيّاً حينئذٍ، ولاسيَّما في دعوتها إلى مشاعيَّة النِّساء والملكيَّة، كما فُهِمَتْ عند المسلمين.

ثانياً، نحن نمتلك من الأدلَّة ما يُشعِرُ أنَّ مصطلح (الزَّنادقة) لم يُطلَقْ على المانويِّين حتّى عصر المهديِّ، في الكتب التي ألَّفَها المتكلِّمون في الرُّدود عليهم. فقد وصلتنا أخبار كتب عبّاسيَّة كثيرة في الرُّدود على المانويَّة، منها مثلاً كتاب لهشام بن الحكم عنوانه «الرَّدّ على الزَّنادقة»[2]. أمّا في العصر الأمويِّ فإنَّ الكتاب الوحيد الذي وصلنا عنوانُهُ في «الرَّدّ على المانويَّة» هو لواصل بن عطاء. «عن عمرو الباهليِّ: قرأتُ لواصل الجزءَ الأوَّلَ من كتاب الألف

---

(١) الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء ٤/ ١٤٤.

(٢) رجال النجاشي، ص ٤٣٣، والفهرست لابن النديم، ص ٢١٧.

مسألة في الرَّدّ على المانويَّة»[1]. وهذا يعني أنَّ عصر واصل بن عطاء، في أواخر العهد الأمويِّ، كان يميِّز بين المانويَّة كديانة، والزَّندقة كممارسة ثقافيَّة. وعلينا أن نتذكَّرَ أنَّ واصل بن عطاء نفسه هو الذي لمَّحَ إلى إهدار دم بشّار بن برد متَّهماً إيّاه بالزَّندقة[2].

معنى ذلك أنَّ عصر واصل كان يميِّزُ بين الدِّيانة المانويَّة، التي كتبَ في نقدها كتاباً كاملاً هو (الرَّدّ على المانويَّة)، وحركة «الزَّندقة»، التي تمثِّل عنده الدَّعوة إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة وإعطاءها الأولويَّة على النُّصوص الدِّينيَّة. وبالتالي فإنَّ أصل حركة «الزَّندقة»، كما مارسَها المسلمون، يختلف عن الإيمان بالدِّيانة المانويَّة.

أمر المهديِّ بمنع الغزل

يبدو أنَّ الدَّولة كانت تنظر بعين الرِّيبة إلى حلقة الشُّعراء الموصوفين بالزَّندقة من دعاة اللَّذَّة الحسِّيَّة، التي تقترب من النَّزعة الكلبيَّة التي انتشرتْ في اليونان القديمة. والمرجَّح أنَّها اتَّبعت سلسلة من الخطوات التَّمهيديَّة، قبل إصدار القرار المتعلِّق بتشكيل «ديوان الزَّنادقة». في البداية، أرسلت الدَّولة تحذيراً إلى هؤلاء الشُّعراء بضرورة تجنُّب الغزل، وصدر هذا التَّحذير باسم الخليفة شخصيّاً. ونحن نجدُ آثارَ هذا التَّحذير شديد اللَّهجة في شعر عددٍ منهم واضحاً. إذ يعتذرونَ في مطالعِ قصائدِهم عن المقدَّمة الغزليَّة بسبب أمر المهديِّ. يقول بشّار بن برد:

---

(١) ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة، ص ٢١، وبدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٨٣.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ١/ ٣٩، وأمالي المرتضى ١/ ١٥٥.

يا مَنْظراً حَسَناً رأيتُهْ مِن وجهِ جاريةٍ فَدَيتُهْ
بَعَثتْ إليَّ تَسُومُني لَعِبَ الشَّبابِ وقد طَوَيتُهْ
وتقولُ إنَّكَ قد جَفَوتَ وكنتَ لي شيخاً حَوَيتهْ
فأريدُ صرمَكَ تارةً وإذا ارعَوَى قلبي نَهَيتُهْ
وأرى عليكَ مَهابةً ويجلُّ ذنبُكَ لو بَغَيتُهْ
ثمَّ اعتذرتُ من الصُّدودِ فما سخطتُ وما ارتضيتُهْ
يا سلْمُ طابَ لَكِ الفؤادُ وعزَّ سخطُكِ فاحتميتُهْ
واللهِ ربِّ محمَّدٍ ما إن غدرتُ وما نَوَيتُهْ
أمسكتُ عنكِ وربَّما عرضَ البلاءُ وما بغيتُهْ
إنَّ الخليفةَ قد أَبَى وإذا أَبَى شيئاً أَبَيتُهْ
ومخضَّبٍ رخصِ البنانِ بَكَى عليَّ وما بكيتُهْ
ويشوقُني بيتُ الحبيبِ إذا غَدَوتُ وأينَ بيتُهْ
قامَ الخليفةُ دونَهُ فصبرتُ عنه وما قَلَيتُهْ
ونهانيَ المَلِكُ الهُمامُ عن النِّساءِ وما عَصَيتُهْ
لا بل وَفَيتُ ولم أُضِعْ عهداً ولا رأياً رَأَيتُهْ[1]

وتتكرَّرُ فكرة المنع عن الغزل لدى أبي نؤاس كثيراً، كقوله:

نهاني أميرُ المؤمنين عن الصِّبا وأمرُ أميرِ المؤمنينَ مُطاعُ
ولهوٍ لتأنيبِ الإمامِ تركتُهُ وفيهِ لِلاهٍ مَنْظرٌ وَسَماعُ[2]

ويبدو أنَّ الأمر الذي صدر لسلم الخاسر كانَ أكثرَ عنفاً:

(١) ديوان بشار بن برد ١/ ٣٩٣.
(٢) ديوان أبي نؤاس، ص ١١٥.

إنِّي أتتْني عن المهديِّ مَعْتَبَةٌ
تكادُ من خوفِها الأحشاءُ تضطربُ
اسمعْ فَداكَ بنو حوّاءَ كلُّهمُ
وقد يحورُ برأسِ الكاذبِ الكَذِبُ
فقد حلفتُ يميناً غيرَ كاذبةٍ
يومَ المغيبةِ لم يُقطَعْ لها سَبَبُ
ألّا يخالفَ مَدْحي غيرَكم أَبَداً
ولو تلاقَى عليَّ الغرضُ والحقبُ
كيفَ الفِرارُ ولم أبلغْ رضى ملكٍ
تبدو المنايا بعينيهِ وتحتجبُ
وأنتَ كالدَّهرِ مبثوثاً حبائلُهُ
والدَّهرُ لا ملجأٌ منه ولا هَرَبُ[1]

وهنا ينبغي أن يتساءل القارئ عن الدافع لدى الدَّولة في إصدار أمر من الخليفة شخصيّاً لمنع الغزل. ألا يعني هذا أنَّ الدَّولة ممثَّلة في شخص الخليفة قد استشعرت بأنَّ الغزل صار الوسيلة الفنيَّة لتهريب مذهب فلسفيٍّ يتخفَّى وراء قناع الغزل، وحين تمنعُ الدَّولةُ الغزلَ، فإنَّها تمنعُ فلسفةَ المذهبِ الحسِّيِّ التي تقفُ وراءَهُ؟

لكنَّ هذا الأمر الصادر من المهديِّ لم ينفعْ في إقلاعِ الشُّعراء عن الغزل. إذ بدأوا بالاحتيال عليه. وصارَ أحدُهم يقول: لولا أنَّ الإمام أمرَني بالإقلاع عن الجهل، لقلتُ كذا وكذا. وهذه وسيلة بلاغيَّة تُسَمَّى «التَّعريض»، وأحياناً تُسَمَّى «الاستدراك». وفيها

(١) شعراء عباسيون، ص ٩٣.

يتعرَّضُ المتحدِّث لكلامٍ يدَّعي في الظاهر أنَّه يتجنَّبُهُ، لكنَّه في الحقيقة يتحدَّث عنه بطريقة مواربة. ولعلَّ الشُّعراء صاروا يدسُّون قصائدَ هجاءِ السُّلطة على بعضهم، بدافع التَّنافس. ولكي يجعلَهم المهديُّ عبرة، أمر بقتل بشّار بن برد، فقتل، وأُلقيتْ جثَّتُهُ في البطائح.

الثُّنائيّات المتقابلة

لكنَّ حملة قتل الشُّعراء لم تشمل شعراء «اللَّذَّة الحسِّيَّة» وحدهم، بل شملت أيضاً شعراء عُرفوا بالشِّعر الحكميِّ، مثل صالح بن عبد القدُّوس، الذي قُتِلَ بتهمة الزَّندقة، مع أنَّه لم يشتهر بأكثر من شعر الحكمة والمواعظ، ممّا يدلُّنا على أنَّ مفهوم «الزَّندقة» قد جرى توسيعه. وقد استغربَ ابن المعتزِّ، الشاعر والأمير العبّاسيُّ، نفسه اتِّهام صالح بن عبد القدُّوس بالزَّندقة، واصفاً الرَّجل بأنَّ «له في الزُّهد في الدُّنيا، والتَّرغيبِ في الجنَّةِ، والحثِّ على طاعةِ اللهِ عزَّ وجلَّ، والأمرِ بمحاسنِ الأخلاقِ، وذكرِ الموتِ والقبرِ، ما ليسَ لأحدٍ. وكانَ شعرُهُ كلُّهُ أمثالاً وحِكَماً»[1].

وحين نحاول العثور على السَّبب الفنِّيِّ من شعر صالح بن عبد القدُّوس، فلا نجد سوى إكثارِهِ من «الثُّنائيّات المتقابلة»:

ما النـاسُ إلّا عـامـلانِ، فـعـامـلٌ
قـد مـاتَ مِـن عَـطَـشٍ وآخـرُ يـغـرقُ

(١) ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص ٩١.

والنـاسُ فـي طَلَـبِ الـمعـاشِ فإنَّـما
بـالـجـدِّ يُـرزَقُ مـنـهـمُ مَـن يُـرزقُ
وإذا الـجـنـازةُ والـعـروسُ تـلاقـيـا
ورأيــتَ دمــعَ نــوائــحٍ يــتــرقــرقُ
سـكـتَ الـذي تـبـعَ الـعـروسَ مبـهَّـتـاً
ورأيـتَ مَـن تـبـعَ الـجـنـازةَ يـنـطـقُ[1]

على أنَّ لدى الشَّريف المرتضى نصّاً يوحي بأنَّ من أسبابِ مقتل صالح بن عبد القدُّوس هو إكثاره من الإشارة إلى النَّزعة السِّرِّيَّة. ويسجِّل أنَّ المهديَّ أخذ عليه قوله:

ربَّ ســرٍّ كــتــمــتُــهُ فــكــأنِّــي
أخــرسٌ أو ثــنــى لــســانــيَ خــبــلُ
ولـوِ آنـي أبـديـتُ لـلـنـاسِ عـلـمـي
لـم يكـنْ لـي فـي غيـرِ حَبْسِيَ أكـلُ[2]

وبعد مقتله بتهمة الزَّندقة في عصر المهديِّ، صارت حركة المعتزلة تدَّعي أنَّ أبا الهُذَيل العلَّاف قطعَهُ في عدَّة جدالات، وأنَّه «كان ثنويّاً معروفاً». يذكر المعتزلة في إحدى الرِّوايات أنَّ أبا الهُذَيل ناظر صالح بن عبد القدُّوس لمّا قالَ في العالم إنَّه من أصلين قديمين: نورٍ وظلمة؛ كانا متباينين فامتزجا، فقال أبو الهُذَيل: فامتزاجُهما أهو هما أم غيرُهما؟ قالَ: بل أقولُ هو هما،

(١) وفيات الأعيان ٢/ ٤٩٣.
(٢) الأمالي ١/ ١٦٠.

فألزمَهُ أن يكونا ممتزجَينِ متباينَينِ، إذا لم يكنْ هناك معنى غيرهما، ولم يرجعْ ذلك إلّا إليهما. فانقطعَ وأنشأَ يقول:

أبا الهُذَيلِ جزاكَ اللهُ من رجلٍ
فأنتَ حقّاً لعمري مفصلٌ جدلُ[1]

وتذكر رواية أخرى «أنَّه ناظرَهُ مرَّةً وقطعَهُ، فقالَ: على أيِّ شيءٍ تعزمُ يا صالح؟ قالَ: أستخيرُ اللهَ وأقولُ بالاثنينِ. فقالَ أبو الهُذَيل: فأيَّهما استخرتَ، لا أمَّ لكَ؟ إلى غيرِ ذلكَ من مناظراتِهِ». وتقول روايةٌ معتزليَّةٌ أخرى إنَّه «ماتَ لصالحِ بن عبد القدُّوس ابنٌ، فمضَى إليه أبو الهُذَيل، ومعَهُ النَّظّام وهو غلامٌ حَدَثٌ، فرآهُ حزيناً، فقالَ: لا أعرفُ لجَزَعِكَ وجهاً إذا كانَ الإنسانُ عندَكَ كالزَّرعِ. فقالَ: إنَّما أجزعُ لأَنه لم يقرأْ كتابَ «الشُّكوكِ». قالَ: وما كتابُ «الشُّكوكِ»؟ قالَ: كتابٌ وضعتُهُ، مَن قرأَ فيه شكَّ فيما كانَ حتّى يتوهَّمَ أنَّه لم يكنْ، وفيما لم يكنْ حتّى يظنَّ أنَّه قد كانَ. قالَ أبو الهُذَيل: فشُكَّ أنتَ في موتِ ابنِكَ، واعملْ على أنَّه لم يمتْ، وإن كانَ قد ماتَ، فشُكَّ أنَّه قد قرأَ ذلك الكتابَ، وإن كانَ لم يقرأْهُ»[2]. ولا يبدو أنَّ هذه الرِّوايات صحيحة من الناحية التاريخيَّة. فالمصادر المعتزليَّة تبالغُ في تقدير عمر أبي الهُذَيل. وتذكر أنَّه عاشَ مائة سنة. ومن استخراج الرِّوايات المختلفة في تقدير سنة وفاته، رآى عبد الرَّحمن بدوي أنَّه ولد بحدود سنة ١٣٥، وتوفي سنة ٢٣٥. ولكن يبدو من بعض الرِّوايات أنَّ صالح بن عبد

---

(١) باب ذكر المعتزلة، ص ٢٧.

(٢) باب ذكر المعتزلة، ص ٢٨، وفيات الأعيان ٤/ ٢٦٦.

القدُّوس سُجِنَ قبل إعدامِهِ مدَّةً من الزَّمن[1]. حتى قُتِلَ سنة ١٦٧هـ[2]. وعلى ذلك يكون عمر أبي الهُذَيل عند مقتل صالح بحدود ثلاثين سنة، إذا افترضنا أنَّه عاشَ مائة سنة فعلاً وأنَّه ناظَرَهُ سنةَ مقتلِهِ. وإذا وضعنا في اعتبارنا أنَّ هناك أكثرَ من شخص اسمه صالح[3]، فقد يكون هناك «صالح» آخر هو الذي ناظره أبو الهُذَيل العلَّاف.

وفي أرجوزة أبي العتاهية، وهو شاعر اتُّهِمَ بالارتباط بالزَّندقة والتَّخنُّث، ويُقال إنَّ المهديَّ نفسه هو الذي لقَّبَهُ بأبي العتاهية بسبب عَتَهِهِ وغبائِهِ، يتَّضح الجهاز المعرفيُّ الكامل لهذه الثُّنائيّات المتقابلة:

لكلِّ شيءٍ معدنٌ وجوهرُ	وأوسطٌ وأصغرٌ وأكبرُ
مَن لكَ بالمحضِ وكلٌّ ممتزجْ	وساوسٌ في الصَّدرِ منه تعتلجْ[4]

(١) انظر: التذكرة الحمدونية ٧/ ٢٤٣ ووفيات الأعيان ٤/ ٣٤.

(٢) وفيات الأعيان ٢/ ٤٩٣.

(٣) تتناقض الروايات حول صالح بن عبد القدوس إلى حد كبير، فهناك صالح بن عبد القدوس المانوي (عند المعتزلة)، وصالح بن عبد القدوس المسيحي (انظر: «قصة صالح بن عبد القدوس مع راهب الصين» في كتاب عبد الله الخطيب: صالح بن عبد القدوس البصري، ص ٩٣- ١٠٤)، وتختلط شخصيته بشخصية صالح بن جناح اللخمي (المصدر السابق، ص ١٥٣)، وتؤكد بعض المصادر أن المهدي قتله بيده (فوات الوفيات ٢/ ١١٧)، بينما تؤكد روايات أخرى أنه عاش حتى عصر الرشيد (ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص ٨٩).

(٤) يقرأ محققو «الأغاني»: (وكلُّ ممتزج) على الإضافة، وأرى أنها (وكلٌّ ممتزج)، بمعنى من أين لك بشيء محض وكل ما هو موجود ممتزج، غير

وكـلُّ شـيءٍ لاحقٌ بـجـوهـرِه   أصـغـرُهُ مـتَّـصـلٌ بـأكـبـرِه
ما زالـتِ الـدُّنـيـا لـنـا دارَ أذى   ممزوجةَ الصَّفوِ بألوانِ القَذَى
الـخـيـرُ والـشَّـرُّ بـهـا أزواجُ   لـذا نـتـاجٌ ولـذا نـتـاجُ
مَن لكَ بالمحضِ وليسَ محضُ   يخبثُ بعضٌ ويطيبُ بعضُ
لـكـلِّ إنـسـانٍ طـبـيـعـتـانِ   خـيـرٌ وشـرٌّ وهـمـا ضـدّانِ[1]

من المهم أن نسأل هنا: هل تصدر هذه «الثُّنائيّات المتقابلة» عن فكرٍ دينيٍّ مانويٍّ، أم عن ثقافة معرفيَّة أفلاطونيَّة متأخِّرة؟

من المرجَّح أنَّ هذه الثُّنائيّات لا تصدر عن نظريَّة دينيَّة «ثنويَّة» مانويَّة، بل عن ثقافة الرُّواقية المتأخِّرة الممتزجة بالأفلاطونيَّة المحدثة، كما عرفها العالم الشَّرقيُّ في أواخر العصر الرُّومانيِّ. فهذه الثُّنائيّات ثنائيّات في الأخلاق وحسب، ولا يمكن لها أن تصل إلى مجال الدِّين. والقائلون بها يقولون بالتَّوحيد قطعاً، وليس بالثَّنويَّة المانويَّة. وينقل الصُّوليُّ أنَّ أبا العتاهية كان يؤمن بنظريَّة معرفيَّة تبدأ بالتَّوحيد، وليس بالثَّنويَّة: «كانَ مذهبُ أبي العتاهيةِ القولَ بالتَّوحيدِ، وأنَّ اللهَ خلقَ جوهرَينِ متضادَّينِ لا من شيءٍ، ثمَّ إنَّه بنى العالمَ هذه البنيةَ منهما، وأنَّ العالمَ حديثُ العينِ والصُّنعةِ لا مُحدِثَ له إلّا اللهُ. وكانَ يزعمُ أنَّ اللهَ سيردُّ كلَّ شيءٍ إلى الجوهرينِ المتضادَّينِ قبل أن تفنى الأعيانُ جميعاً. وكانَ يذهبُ إلى أنَّ

خالص. وبالطبع تحيل فكرة «الممتزج» إلى فكرة «المزاج» عند المانويَّة، كما تحيل إلى فكرة «المزاج» عند الرواقيين المتأخرين، ولا سيما جالينوس.

(١) الأغاني ٤/ ٣١.

المعارفَ واقعةٌ بقدرِ الفكرِ والاستدلالِ والبحثِ طبعاً. وكانَ يقولُ بالوعيدِ، وبتحريمِ المكاسبِ، ويتشيَّعُ بمذهبِ الزَّيديَّةِ البتريَّةِ المبتدعةِ، لا ينتقصُ أحداً، ولا يرى الخروجَ على السُّلطانِ. وكانَ مُجبراً»[1].

وإلى هذه الثُّنائيّات المتقابلة يجب أن نعزو الثُّنائيّات التي تظهر في شعر بشّار بن برد قرينةً بسياق الدَّعوة إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة المتطرِّفة في شعره. من ذلك مثلاً الأبيات التي فضَّلَ فيها إبليسَ على آدمَ:

إبليسُ خيرٌ من أبيكم آدم ... فتنبَّهوا يا معشرَ الأشرارِ

النارُ عنصرُهُ وآدمُ طينةٌ ... والطِّينُ لا يسمو سموَّ النارِ

ونحن نعرف الآن أنَّ الرُّواقيَّة كانت قد نشرت على امتداد العالم الهلنستيِّ فكرة إنبادوقليس عن «العناصر الأربعة»: النار والهواء والتُّراب والماء. وقد وجدنا في كتاب «الفلاحة النَّبطيَّة» أنَّ فكرة العناصر الأربعة لم تكن محلَّ خلاف بين الدِّيانات الزِّراعيَّة والحركة الشِّيتيَّة التي كانتْ متنامية قبل عصر ماني بأقلَّ من قرن. غير أنَّ المانويَّة عدَّلت في هذه العناصر، ذلك أنَّ التُّراب لم يكن يشغل أيَّة مكانة في الكونيّات المانويَّة. ولهذا اعتقد المانويُّون أنَّ التُّراب لم يكن من العناصر الأولى، بل إنَّ العناصر لديهم خمسة، وهي: الأثير والهواء والنار والماء والنُّور. وبهذا استقلَّ النُّور كعنصر في ذاته ولم يعدْ مشتقّاً من النار. وحين ظهرت المزدكيَّة، قلَّلت هذه العناصر إلى ثلاثة فقط هي: الماء والنار والتُّراب. يقول

(١) الأغاني، ٤/٨.

الشِّهرستانيُّ واصفاً مزدك: «ومذهبُهُ في الأصولِ والأركانِ أنَّها ثلاثةٌ: الماءُ والأرضُ والنارُ»[1]. ولا يوجد أيُّ مذهبٍ دينيٍّ يختزل العناصر في اثنين فقط. أمّا قدم النُّور والظُّلمة وصراعاتهما في الكونيّات المانويَّة فليس بوصفهما عنصرين، بل بوصفهما أراكنة كما في الكونيّات الشِّيتيَّة والغنوصيَّة. ولذلك فالثُّنائيّات التي تظهر في شعر هؤلاء هي ثنائيّات متقابلة تنتمي إلى فكرة «صراع الأضداد»، وليس إلى «قدم النُّور والظُّلمة» عند المانويِّين. على أنَّ مخاطبة «معشر الأشرار» تعني أنَّ الأمر لم يكن يتعدَّى موقف السُّخرية الوقحة والاستخفاف الجريء عند بشّار بن برد.

مبدأ اللَّذَّة الحسِّيَّة

يهدف المجون وما يرافقه من خلاعة لدى شعراء الزَّندقة في أواخر العهد الأمويِّ وبواكير العصر العبّاسيِّ إلى تحقيق أقصى درجات المتعة والبهجة واللَّذَّة. وهم هنا يُشبِهونَ الأبيقوريِّين والقورينائيِّين في العصر الهيلينيِّ. بل يقتربون اقتراباً كبيراً من الكلبيِّين، الذين ساءتْ سمعتُهم بسبب دعوتهم إلى تقديم اللَّذَّة الحسِّيَّة على غيرها. ويمكن اعتبار جميع مظاهر المجون والخلاعة التي ينطوي عليها شعرُهم مظاهرَ للَّذَّةِ الحسِّيَّة التي يؤكِّدون عليها. والواقع أنَّنا لا نختار مصطلح «اللَّذَّة» عبثاً لتسمية تجربتهم. فهم الذين يصرِّحون بالدَّعوة إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة في شعرهم. يقول أبو نؤاس في قصيدته الحائيَّة:

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٣٥٥.

ذكرَ الصَّبوحَ بسحرةٍ فارتاحا
وأملَّهُ ديكُ الصَّباحِ صياحا

....

وخدينِ لذّاتٍ معلّلِ صاحبٍ
يقتاتُ منه فكاهةً ومزاحا
نبَّهتُه والـلَّيلُ مُلْتَبِسٌ بِهِ
وأزحتُ عنه حشائَهُ فانزاحا
قالَ ابغِني المِصباحَ قلتُ له اتَّئدْ
حَسبي وحَسْبُكَ ضوؤُها مِصباحا[1]

ويقول بشّار:

لو كنتِ تلقينَ ما نلقَى قسمتِ لنا
يوماً نعيشُ به منكمْ ونبتهجُ
لا خيرَ في العيشِ إن كنّا كذا أبداً
لا نلتقي وسبيلُ الملتقى نَهِجُ
مَن راقبَ الناسَ لم يظفرْ بحاجتِهِ
وفازَ بالطَّيِّباتِ الفاتكُ اللَّهِجُ[2]

ويقول سلم الخاسر، وهو مأخوذ من أبيات بشّار هذه:

مَن راقبَ الناسَ ماتَ همّاً
وفازَ باللَّذَّةِ الجَسُورُ

---

(١) ديوان أبي نؤاس، ص ٧٨.
(٢) ديوان بشار بن برد ١/ ٤٣٨.

لولا مُنَى العاشقينَ ماتوا
غمّاً وبعضُ المُنَى غُرورُ[1]

لكنَّ هذه «اللَّذَّة الحسِّيَّة» تتحوَّل في بعض النُّصوص إلى «كلبيَّة» صريحة يعفُّ عنها الكلبيُّون. وتُروى بعض الحكايات الموغلة في جرأتها عن بعض حَلَقات المتزندقين. من ذلك مثلاً الحكاية التي تقول إنَّ مطيع بن إياس ويحيى بن زياد وجمعاً من أصحابهم اجتمعوا، فظلُّوا يشربون عدَّة أيّام. «فقالَ لهم يحيى ليلةً من اللَّيالي وهم سكارى: ويحَكم! إنّا ما صَلَّينا منذ ثلاثةِ أيّامٍ، فقوموا بنا حتّى نصلِّيَ. فقالوا: نعم. فقامَ مطيعٌ، فأذَّنَ وأقامَ، ثمَّ قالوا: مَن يتقدَّمُ؟ فتدافعوا ذلك. فقالَ مطيعٌ للمغنِّية: تقدَّمي فصلِّي بنا. فتقدَّمتْ تُصلِّي بهم، عليها غلالةٌ رقيقةٌ مطيَّبةٌ بلا سراويلَ». وتقول بقيَّة الرِّواية إنَّ ملابسَ الفتاةِ شفَّت عن عورتها، فوثبَ عليها مطيع، وهي ساجدةٌ، فقبَّلَ عورتَها، قاطعاً صلاته، وهو يقرأ شعراً خليعاً[2].

وفي روايةٍ أخرى مماثلةٍ عن أداء طقسٍ دينيٍّ منقوصٍ، تُنسَبُ أحياناً لمطيع بن إياس ويحيى بن زياد، وأحياناً لبشّار بن برد وسعد بن القعقاع. يروي صاحب الأغاني: كانَ رجلٌ منّا يُقال له سعد بن القعقاع يتندَّمُ بشّاراً في المجانة، فقالَ لبشّارٍ وهو ينادمُهُ: ويحَكَ يا أبا معاذٍ! قد نسبنا الناسُ إلى الزَّندقةِ، فهل لكَ أن تحجَّ بنا حجَّةً ننفي ذلكَ عنّا؟ قالَ: نِعْمَ ما رأيتَ؛ فاشتريا بعيراً ومحملاً وركبا.

---

(١) شعراء عباسيون، ص ١٠٤.

(٢) انظر: الأغاني ١٣/٢٢٨، وشعراء عباسيون، ص ٤٢.

فلمّا مرّا بزرارةَ، قالَ له: ويحَكَ يا أبا معاذٍ! ثلاثمائة فرسخٍ متى نقطعُها؟ مِلْ بنا إلى زرارةَ نتنعَّمُ فيها، فإذا قفلَ الحاجُّ عارضناهم بالقادسيَّةِ، وجَزَزنا رؤوسَنا، فلم يشكَّ الناسُ أنّا جئنا من الحجِّ؛ فقالَ له بشّار: نِعْمَ ما رأيتَ، لولا خبثُ لسانِكَ، وإنِّي أخافُ أن تفضحَنا. قالَ: لا تَخَفْ. فمالا إلى زرارةَ، فما زالا يشربانِ الخمرَ ويفسقانِ. فلمّا نزلَ الحاجُّ بالقادسيَّةِ راجعين، أخذا بعيراً ومحملاً وجزّا رؤوسَهما وأقبلا، وتلقّاهما الناسُ يهنِّئونَهما؛ فقالَ سعيد بن القعقاع، بحسب الرِّواية التي تنسب الحكاية له ولبشّار:

ألم تَرَني وبشّاراً حَجَجنا وكانَ الحجُّ من خيرِ التِّجارةْ
خَرَجنا طالبَي سَفَرٍ بعيدٍ فمالَ بنا الطَّريقُ إلى زرارةْ
فآبَ الناسُ قد حجُّوا وبَرُّوا وأُبْنا موقرينَ من الخسارةْ[1]

وتقول أبيات الحكاية المرويَّة عن مطيع ويحيى:

ألم تَرَني ويحيى قد حججنا وكانَ الحجُّ من خيرِ التِّجارةْ
خَرَجنا طالبَي خيرٍ وبرٍّ فمالَ بنا الطَّريقُ إلى زرارةْ
فعادَ الناسُ قد غنموا وحجُّوا وأُبْنا موقرينَ من الخسارةْ[2]

وقطعاً فإنَّ أغلبَ هذه الحكاياتِ موضوعٌ من باب الصَّنعة الأدبيَّة، ربَّما لتبرير الأشعار الواردة فيها. على أنَّ رواية مثل هذه الحكايات لا تخلو من الإحساس بالذَّنب، فهي تكثر مثلاً من العبارات المشعرة بالتَّأنيب، من طراز «ويحَكَ»، والشُّعور

---

(١) الأغاني ٣/١٢٨.
(٢) الأغاني ١٣/٢١٠، وشعراء عباسيون، ص ٥٧.

بالخسارة. ولعلّها لا ترمي إلى أبعدَ من الإشارة إلى استخفافهم بالتَّقاليد الدِّينيَّة المرعيَّة، حتّى لو ألزموا أنفسَهم بها لما استطاعوا. لكنَّها من ناحية أخرى تشير ضمناً إلى أنَّ هذا الاستخفاف الذي يبدونه لا يتعدَّى مجال الممارسة العمليَّة، ولا يرقى مطلقاً إلى العقائد في ذاتها. فهم من الناحية النَّظريَّة ملتزمونَ بالإسلام، وحريصونَ على تبديدِ صورةِ المارقين التي التصقتْ بهم. ولهذا يخالطُهم إحساسٌ بالذَّنب تعبِّرُ عنه مفردات العتاب والتَّخطئة والنَّدم الملازم لها.

لكنَّ هؤلاء الشُّعراء يتبادلونَ الاستخفافَ بأنفسِهم أيضاً. ويضطرُّهم الاستخفافُ ببعضِهم أحياناً إلى تبادل الاتِّهامات بالثَّنويَّة والإلحاد. فبشّار مثلاً يخاطب حمّاداً قائلاً:

ادعُ غَيري إلى عِبادةِ رَبَّيْنِ   فإنِّي بواحدٍ مشغولُ

وقد صحَّفَ هذا الأخيرُ هذا البيت جاعلاً إيّاه (عن واحدٍ)[1]. وهجا أبو نؤاس أباناً، متَّهماً إيّاه بالمانويَّة، قائلاً:

جالستُ يوماً أباناً   لا درَّ درُّ أبانِ
حتّى إذا ما صلاةُ الـ   أولى أتتْ لأوانِ
وقامَ يدعو بها ذو   فصاحةٍ وبيانِ
فكلَّما قالَ قُلنا   إلى انقضاءِ الأذانِ
فقالَ كيفَ شهدتمْ   بذا بغيرِ عيانِ
لا أشهدُ الدَّهرَ حتّى   تُعايِنَ العَينانِ

(١) الأغاني ١٤/٢٠٨.

فقلتُ سُبحانَ رَبِّي فقالَ سُبحانَ «ماني»
فقلتُ عيسى رسولٌ فقالَ مِن شَيطانِ[1]

ويهجو بشّار عبد الكريم بن أبي العوجاء قائلاً:

قُلْ لعبدِ الكريمِ يا ابنَ أبي العو جاءِ بعتَ الإسلامَ بالكفرِ مُوقا
لا تصلِّي ولا تصومُ فإن صمـ ـتَ فبعضَ النَّهارِ صَوماً رقيقا
لا تُبالي إذا أصبتَ من الخمـ ـرِ عتيقاً ألّا تكونَ عتيقا
ليتَ شعري غداةَ حُلِّيتَ في الجنـ ـدِ حنيفاً حُلِّيتَ أم زنديقا[2]

ويصرِّح مساور الورّاق في اتِّهام حمّاد عجرد بالمانويَّة والدَّيصانيَّة معاً:

لو أنَّ ماني وديصاناً وعُصبتَهم جاءوا إليكَ لما قُلناكَ: زنديقُ
أنتَ العِبادةُ والتَّوحيدُ مُذْ خُلِقا وذا التَّزندقُ نيرنجٌ مَخاريقُ[3]

ولم يكن هؤلاء الشُّعراء الكلبيُّون ليتصوَّروا مطلقاً أنَّ نهاياتهم ستكون بسبب هذه النَّزعة اللَّذِّيَّة الحسِّيَّة. يروي الشَّريف المرتضى أنَّ عليَّ بن الخليل، وهو نفسه عليُّ بن الخليل الذي سُجِنَ مع

(١) ديوان أبي نؤاس، ص ٤٦٦.
(٢) الأمالي، ١/ ١٥٤، والأغاني ٣/ ١٠٢.
(٣) الأمالي، ١/ ١٥٠. ومن الواضح أن ما يعني الأبيات هو «قلب القيم»، دون اهتمام بمرجعية هذا القلب الواقعية، وصدقها الخارجي. ذلك أن المانويَّة والديصانيَّة ديانتان متناقضتان، وقد نقد ماني الديصانيَّة في كتبه، ولو كان المنقود ينتمي إلى إحداهما لاستعصى أن ينتمي إلى الثانية. ويذكر ابن النديم أن الديصانيَّة كانت ما زالت تحتفظ ببعض الأتباع في أهوار الجنوب العراقي.

صالح بن عبد القدُّوس في زمن المهديّ، كان متَّهماً بالزَّندقة، فطلبه الرَّشيد، عند قتله الزَّنادقة، لكنَّه استترَ طويلاً. وعند جلوس الرَّشيد للمظالم في الرَّقَّة، «حضرَ شيخٌ حَسَنُ الهيئةِ، حَسَنُ الخضابِ، معه قصيدةٌ، فأشارَ بها، فأمرَ الرَّشيدُ بأخذِها منه، فقالَ: يا أميرَ المؤمنينَ، أنا أحسَنُ قراءةً لها من غيري، فأذنَ له في قراءتِها، ففعلَ، فقالَ: إنِّي شيخٌ كبيرٌ، ولا آمنُ الاضطرابَ إذا قمتُ، فإن رأيتَ أن تأذنَ لي في الجلوسِ فعلتَ، فقالَ: اجلسْ، فجلسَ». ثمَّ قرأَ قصيدةً في مدح الرَّشيد، عرَّجَ في آخرِها على الإعلانِ عن هويَّتِهِ، مما يدلُّ بما لا يقبل الشَّكَّ أنَّ الزَّندقة المنسوبةَ لهؤلاء ليستْ سوى نزعةِ اللَّذَّة الحسِّيَّة:

إنِّي رحلتُ إليكَ مِن فَزَعٍ ... كانَ التَّوكُّلُ عندَهُ ترسي
ما ذاكَ إلّا أنَّني رَجُلٌ ... أصبو إلى بَقَرٍ من الإنسِ
بقرٍ أوانسَ لا قُرونَ لها ... يَقتُلنَ بالتَّطويلِ والحَبْسِ
وأُجاذبُ الفتيانَ بينَهمُ ... صهباءَ مثلَ مجاجةِ الورسِ
للماءِ في حافاتِها حَبَبٌ ... نظمٌ كطيِّ صحائفِ الفرسِ
واللهُ يعلمُ في بنيَّتِه ... ما إن أضعتُ إقامةَ الخَمْسِ

«فقالَ له هارونُ: مَن أنتَ؟ قالَ: عليّ بن الخليل الذي يُقال إنَّه زنديق، قالَ: أنتَ آمنٌ»[١].

---

(١) الأمالي ١/ ١٦٢، والأغاني ١٤/ ١١٢.

الرازي ونقد اللَّذَّة الحسِّيَّة

لا بدَّ أن تقترن نزعة اللَّذَّة الحسِّيَّة، بهذا المعنى، بالنَّقد اللاذع الذي وجَّهَهُ الفلاسفة لها. وكان الكنديُّ قد تعرَّض إلى شيءٍ من نقد اللَّذَّة الحسِّيَّة، حين عرَّفَ الفلسفة بأنَّها إماتة الشَّهوات، وفي مقدَّمتها اللَّذَّة، لأنَّ «اللَّذَّة شرٌّ»(١). لكنَّ الفيلسوف الذي ركَّزَ أكثر من سواه على نقدها هو أبو بكر محمَّد بن زكريّا الرازيُّ في القرن الثالث، وهو فيلسوف وطبيب اتُّهم بالزَّندقة أيضاً لقوله بالقدماء الخمسة. وقد عرَّف الرازيُّ اللَّذَّةَ بأنَّها رجوعٌ إلى الحالة الطَّبيعيَّة بعد خروجٍ عنها. ولأنَّ الخروج عن الحالة الطَّبيعيَّة يستغرق زمناً أطول، وبالتالي يستدعي مكابداتٍ لا ينتبهُ لها مَن يمارسُها، في حين تجري العودة إلى الحالة الطَّبيعيَّة دفعةً واحدةً، فإنَّ «المتلذِّذ»، أو بالأحرى «المتألِّم»، يشعر بقيمة اللَّذَّة نتيجة حصولها على شكل انفجارٍ فجائيٍّ متراكم. «وبهذا المعنى حدَّ الفلاسفةُ الطَّبيعيُّونَ اللَّذَّةَ، فإنَّ حدَّ اللَّذَّة عندَهم هو أنَّها رجوعٌ إلى الطَّبيعةِ. ولأنَّ الأذى والخروجَ عن الطَّبيعةِ ربَّما حدثَ قليلاً قليلاً في زمانٍ طويلٍ، ثمَّ حدثَ بعقبِهِ رجوعٌ إلى الطَّبيعةِ دفعةً في زمانٍ قصيرٍ، صارَ في مثلِ هذه الحالِ يفوتُنا الحسُّ بالمؤذي، ويتضاعَفُ بيانُ الإحساسِ بالرُّجوعِ إلى الطَّبيعةِ، فنُسمِّي هذه الحالةَ لذَّةً»(٢).

وتوضِّح الأمثلة التي يضربها ابن زكريا الرازيُّ أنَّ ما يفكِّر بنقده هو نزعة اللَّذَّة الأدبيَّة عند ظُرَفاء الزَّنادقة من الأُدباء. فهو بعد أن

---

(١) الكندي: الرسائل، رسالة في حدود الأشياء، ١/ ١٧٢.

(٢) الرازي: الطب الروحاني، الرسائل، ص ٣٧.

يستشهد بحالة العشّاق الذين يتلذّذون بالوصال، يعود إلى مصدر التَّنظير لهذه النَّزعة الحسِّيَّة السَّطحيَّة: «ولأنَّ قوماً رُعْناً يعاندونَ ويُناصبونَ الفلاسفةَ في هذا المعنى بكلامٍ سخيفٍ ركيكٍ، كسخافتِهم وركاكتِهم، وهؤلاءِ هم الموسومونَ بالظَّرفِ والأدبِ، فإنّا نذكرُ ما يأتونَ به في هذا المعنى ونقولُ فيه من بعدِهِ إنَّ هؤلاءِ القومَ يقولونَ إنَّ العشقَ إنَّما يعتادُهُ الطَّبائعُ الرَّقيقةُ والأذهانُ اللَّطيفةُ، وإنَّه يدعو إلى النَّظافةِ واللَّباقةِ والزِّينةِ والهيئةِ. ويُشيعونَ هذا ونحوَهُ من كلامِهِم بالغزلِ من الشِّعرِ البليغِ في هذا المعنى، ويحتجُّونَ بمَن عشقَ من الأُدباءِ والشُّعراءِ والسُّراةِ والرُّؤساءِ ويتخطَّونَهم إلى الأنبياءِ»[1].

ما يعنينا هنا أنَّ الجزء الأكبر من نقد مفهوم «اللَّذَّة الحسِّيَّة» في أعمال الرازيِّ في «الطِّبِّ الرُّوحانيِّ» وفي «مائيَّة اللَّذَّة» وفي «السِّيرة الفلسفيَّة» إنَّما كانَ يوجِّهُهُ وفي ذهنه ظُرَفاءُ الأدباء من دعاة اللَّذَّة الحسِّيَّة في بغدادَ.

ومن المحتمل أنَّ سوء السُّمعة الذي لحقَ بالرازيِّ يعود إلى هؤلاء في الأصل. إذ يبدو أنَّ حملته ضدَّهم جوبهت بحملة مضادَّة منهم، فتصدَّى أحدهم لنقد نظريَّته في اللَّذَّة وتفنيدها، ممّا دعا الرازيَّ إلى تأليف كتاب في نقض هذا الكتاب المؤلَّف ضدَّه. فمن بين عناوين الكتب التي يُدرجُها ابن أبي أصيبعة للرازيِّ: «كتابٌ في نقضِهِ على عليِّ بن شهيد البلخيِّ فيما ناقضَهُ به في أمرِ اللَّذَّة»[2].

يحتجُّ دعاة اللَّذَّة الحسِّيَّة بعشق الأنبياء. وفي «الطِّبِّ الرُّوحانيّ»

---

(١) الرسائل، ص ٤٢.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص ٤٢٥.

يرى الرازي أنَّ العشق لا يجوز أن يُعدَّ «منقبَةً من مناقبِ الأنبياءِ، ولا فضيلةً من فضائلِهم، ولا أنَّه شيءٌ آثروه واستحسنوه، بل إنَّما يُعَدُّ هفوةً وزلَّةً من هفواتِهم وزلّاتِهم»[1]. ولا يُستَبعَد أن يكون هذا الاحتجاج بعشق الأنبياء، ونقضه في هفوات الأنبياء عند الرازيِّ، هو الذي أوحى لبعض هؤلاء بدسِّ كتاب «مخاريق الأنبياء» عليه.
يقول ابن أبي أصيبعة: «وهذا الكتاب - إن كان قد أُلِّف والله أعلم - فربَّما أنَّ بعض الأشرار المعادين للرازيِّ قد ألَّفه ونسبه إليه، ليسيءَ من يرى ذلك الكتاب أو يسمع به الظنَّ بالرازيِّ. وإلّا فالرازيُّ أجلُّ من أن يحاولَ هذا الأمرَ، وأن يصنِّفَ في هذا المعنى»[2]. وبالتَّأكيد فإنَّ من يتجرَّأون على فقهاء بمنزلة واصل بن عطاء وأبي حنيفة، لن يتردَّدوا في الاجتراء على طبيب متفلسف من طراز أبي بكر بن زكريا الرازيِّ.

وعلى النَّحو نفسه، يوجِّهُ الفيلسوف أبو الحسن العامريُّ (المتوفى سنة ٣٨١) في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام» نقده لمن يسمِّيهم بـ«المتظرِّفة»، وهو يقصد دعاة مذهب اللَّذَّة الحسِّيَّة أو «اللَّذّات العاجلة» كما يصفُها. يقول: «زعمَ بعضُ المتظرِّفةِ الذين حملَهم المجونُ والخلاعةُ على الاستثقالِ لوظائفِ العباداتِ، والإنكارِ لعزائمِ الأمرِ، أنَّه ليسَ تحتَ شيءٍ من الأديانِ علمٌ يقتضي العقلُ إيثارَهُ والاعتدادَ به؛ فإنَّها في الحقيقةِ مُثُلٌ شرعيَّةٌ، وأوضاعٌ اصطلاحيَّةٌ، تأخذُ كلُّ مِلَّةٍ منها حظّاً تنتفعُ به في إقامةِ معاشِها،

---

(١) الرسائل، الطب الروحاني، ص ٤٥.
(٢) عيون الأنباء، ص ٤٢٦.

ودفعِ أسبابِ العيثِ عن أنفسِها». ويعزو العامريُّ هذا الرَّأيَ لدافعَينِ عند مَن يقولون به، فلن يميلَ إلى هذا الرَّأيِ «إلّا أحدُ رجلَينِ: إمّا رجلٌ ضعفتْ منَّتُهُ عن إعطاءِ البحثِ حقَّهُ، فيرجعُ في اعتقادِهِ إلى حيرةٍ وارتيابٍ، أو رجلٌ أطلقَ نفسَهُ لما تشتهيهِ من اللَّذّاتِ العاجلةِ، وليسَ يهتمُّ بما يؤولُ إليه الأمرُ في العاقبةِ»[1]. والملاحظ أنَّ كلا الفيلسوفين، الرازيَّ والعامريَّ، ترفَّعَ عن استخدام مفردة «الزَّندقة» لوصف دعاة المذهب اللَّذِّيِّ، برغم أنَّهما لا يتردَّدانِ باتِّهامهم بالخلاعة والمجون والظُّرف.

حلقات الزَّنادقة

تمتاز قوائم حلقات الزَّنادقة التي تقدِّمُها الكتب المتأخِّرة بالتَّضارب وعدم الانسجام إلى حدٍّ كبيرٍ، لأنَّها تشمل مفكِّرين من اتِّجاهات مختلفة يصعب الجمع بينهم. على أنَّنا نستطيع أن نستخلص منها تطوُّر مفهوم «الزَّندقة»، إذا ما تأمَّلناها بعناية. ولنبدأ من آخر القوائم الموثوقة المتوفِّرة وهي قائمة ابن النَّديم.

تشمل قائمة ابن النَّديم: الجعد بن درهم، مربّي الخليفة الأمويِّ الأخير مروان الجعديِّ، الذي «أدخله في الزَّندقة»، وقد قتله خالد القسريُّ. ولكنَّها لا تستثني خالداً القسريَّ نفسه «فإنَّه كانَ يُرمَى، أعني خالداً، بالزَّندقة». ويعدِّد ابن النَّديم رؤساءَهم المتكلِّمين، الذين يُظهِرونَ الإسلامَ ويُبطِنونَ الزَّندقة، ومنهم: «ابن طالوت، أبو شاكر، ابن أخي أبي شاكر، ابن الأعدى الحريزيُّ،

(١) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٠١- ١٠٢.

نعمان بن [يبدو أنَّ هنا نقصاً تتمّته: المنذر، عبد الكريم بن] أبي العوجاء، صالح بن عبد القدُّوس. ولهؤلاء كتب مصنفة في نُصرةِ الاثنين ومذاهبِ أهلِها. وقد نقضوا كتباً كثيرة صنَّفَها المتكلّمون في ذلك. ومن الشُّعَراء: بشّار بن برد، إسحاق بن خلف، ابن سيابة، سلم الخاسر، عليُّ بن الخليل، علي بن ثابت. وممّن تشهَّرَ أخيراً أبو عيسى الورّاق، وأبو العبّاس الناشئ، والجيهانيُّ محمَّد بن أحمد... وقيل إنَّ البرامكة بأسرها كانت زنادقة... وكان محمَّد بن عبيد الله، كاتب المهديِّ، زنديقاً، واعترفَ بذلك فقتلَهُ المهديُّ. وقرأت بخطِّ بعض أهل المذهب أنَّ المأمون كان منهم، وكذب في ذلك. وقيل: كان محمَّد بن عبد الملك الزَّيّات زنديقاً»[1]. ثمَّ ينصرف ابن النَّديم إلى تعداد رؤساء المانويَّة.

ترد القائمة الثانية لدى الشَّريف المرتضى، الذي يشمل مصطلح الزَّنادقة عنده كفّار الجاهليَّة وملحديها ومشركيها. لكنَّه يعود بما يتوافق مع ابن النَّديم في تخصيصه «الزَّندقة» بإبطانِ الإلحادِ وإظهارِ الإسلامِ: «فقد نشأ بعد هؤلاء جماعةٌ ممَّن يتستَّرُ بإظهارِ الإسلام ويحقنُ، بإظهارِ شعارِهِ والدُّخولِ في جملةِ أهلِهِ، دمَهُ ومالَهُ، جماعةً مُلحِدونَ، وكفّارٌ مُشرِكونَ؛ فَمَنَعَهم عزُّ الإسلامِ عن المظاهرةِ والمجاهرةِ، وألجأَهم خوفُ القتلِ إلى المساترةِ... والمشهورونَ من هؤلاءِ: الوليدُ بن يزيدَ بنِ عبدِ الملكِ، والحمّادونَ: حمّاد الراوية، وحمّاد بن الزِّبرقان، وحمّاد عَجْرَدَ، وعبدُ اللهِ بنِ المقفَّعِ، وعبدُ الكريم بن أبي العوجاء، وبشّار بن برد، ومطيع بن إياس،

(١) الفهرست، ص ٤١١.

ويحيى بن زياد الحارثيُّ، وصالح بن عبد القدُّوس الأزديُّ، وعليُّ بن خليل الشَّيبانيُّ، وغيرُ هؤلاءِ ممَّن لم نذكرْهُ. وهم وإن كانَ عددُهم كثيراً، فقد أقلَّهم اللهُ وأذلَّهم بما شهدتْ عليه دلائِلُهُ الواضحة، وحجَجُهُ اللائحة»[1].

وينقل لنا الشَّريف المرتضى عن الجاحظ قائمة ثالثة تستبعد أسماء من القائمتين وتضيف أخرى: «قال عمرو بن بحر الجاحظ: كانَ منقذ بن زياد الهلاليّ، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد، وحفص بن أبي ودة، وقاسم بن زنقطة، وابن المقفَّعِ، ويونس بن أبي فروة، وحمّاد عجرد، وعليّ بن الخليل، وحمّاد بن أبي ليلى الراوية، وحمّاد بن الزبرقان، ووالبة بن الحباب، وعمارة بن حمزة بن ميمون، ويزيد بن الفيض [كاتب المنصور، الذي اتَّهمه المهديُّ بالزَّندقة فأفلت]، وجميل بن محفوظ المهلبيّ، وبشار بن برد المرعَّث، وأبان اللاحقيّ؛ يجتمعونَ على الشُّربِ وقولِ الشِّعرِ، ويهجو بعضُهم بعضاً، وكلٌّ منهم متَّهمٌ في دينِهِ»[2].

---

(١) الأمالي ١/ ١٤٥.

(٢) الأمالي ١/ ١٤٨. وعلى حد علمي، فقد كان الجاحظ معجباً للغاية ببلاغة ابن المقفَّعِ، فهو يشيد به في مدخل «المحاسن والأضداد» (ص١٢)، كما يشيد به في «رسالة المعلمين» (رسائل الجاحظ ٣/ ٤٤)، وإن كان يلمح ضمناً إلى ضعفه في علم الكلام. أما حديث الجاحظ عن «حلقات الزَّنادقة» فيرد في كتابه «حجج النبوة»، وهو كتاب مفقود، لم تصلنا منه سوى قطع من اختيار عبيد الله بن حسان. وفي هذه الرسالة يتحدث الجاحظ فعلاً عن «ابن أبي العوجاء وإسحاق بن طالوت والنعمان بن المنذر وأشباههم من الأرجاس» (الرسائل ٣/ ٢٧٨). ولكن لم يرد فيها ذكر لابن المقفَّعِ على الإطلاق. ولعلَّ الشريف المرتضى خلط، في أماليه الشفوية، بين الجاحظ

نستطيع بسهولة أن نلاحظ أنَّ القائمة التي يقدِّمُها الجاحظ هي أكثر القوائم اعتدالاً وتحفُّظاً. إذ هي تكتفي بملاحظة أنَّ هؤلاءِ الأدباءَ كانوا يجتمعونَ على الشُّربِ وتبادلِ الهجاءِ فيما بينَهم، دون أن يعبأوا بالاتِّهامات التي تُوجَّهُ إليهم. على أنَّنا لدى المقارنة بين هذه القوائم الثَّلاث نستطيع أن نصنِّفَ الحَلَقاتِ المتَّهمة بالزَّندقة كما يلي: أوَّلاً، تتَّفق القوائم الثَّلاث على إدراجِ «حَلَقة أُدباءِ اللَّذَّة الحسِّيَّة» في البصرة في زمرة الزَّنادقة. والملاحظ أنَّ نبذة الجاحظ لا تربطُهم بالمانويَّة أو الزَّندقة، بل تكتفي بالإيحاءِ بنزعةِ السُّخرية الوَقِحة، التي كانتْ مبعثَ التَّشكيكِ بهم دينيّاً. ونستطيع أن نفهم النُّموَّ الاجتماعيَّ لهذه الحلقة في البصرة. فقد كان المجتمع البصريُّ يتكوَّن من طبقتين متفاوتتين تفاوتاً صارخاً: طبقة الأثرياء من الولاة وكبار الملّاك والتُّجّار، الذين يمتلكون الثَّرَواتِ الطائلة، وطبقة المعدمين المسحوقة من الفلّاحين وعمال السّبخ والنَّقل والحِرَفيِّين، ممّن كانَ ردُّ فعلِهم على هذا التَّفاوت الطَّبقيِّ دائماً يتَّخذ شكلاً عنيفاً، كما حصلَ في ثورة الزَّنج مثلاً. لكنَّ طبقة الحِرَفيِّين خرَّجت فئة محدودة من الأدباء والمثقَّفين والمتعلِّمين الطُّفيليِّين، كانوا ينتمون إلى الطَّبقة المعدمة اقتصاديّاً، غير أنَّهم يضعون أنفسَهم فوق الطَّبقة الغنيَّة اجتماعيّاً وفكريّاً. وحين عجزوا عن تحقيق هدفِهم واقعيّاً، لجأوا إلى تحقيقِهِ رمزيّاً، عن طريقِ تبنِّي

والمسمعي، الذي نقل عنه القاضي عبد الجبار الرازي فكرة حلقات الزَّنادقة في الجزء الخامس من المغني، وبالتأكيد اطلع عليه الشريف المرتضى، فقد رد على الجزء الخاص بالإمامة في كتابه «الشافي». وسنعرض لرأي المسمعي في الفصل الأخير.

الدَّعوة إلى «مذهب اللَّذَّة الحسِّيَّة» المباشرة.

ثانياً، تضيف قائمة الشَّريف المرتضى دعاة اللَّذَّة الحسِّيَّة في العصر الأمويِّ مثل الوليد بن يزيد، وعدداً من الأُدَباء الذين نادوا بصراع الأضداد، مثل صالح بن عبد القدُّوس وعبد الكريم بن أبي العوجاء.

ثالثاً، تشتمل قائمة ابن النَّديم على توسيع أكبر، فهي تُدرِجُ جميع خصوم النِّظام العبّاسيِّ، بمن فيهم الوزراء من البرامكة وابن الزَّيّات. ومن الواضح أنَّ هذا التَّوسيع متأخِّر. ولكنَّها تضيف الجعد بن درهم، وهو قدريٌّ كانَ معارضاً للأمويِّين، وقد قتله هشام بن عبد الملك. مما يعني أنَّ «القدريَّة» نفسَها صُنِّفت ضمن ظاهرة الزَّندقة في فترة ما. وفعلاً نجد «القدريَّة» تُصنَّف على أنَّها من الزَّندقة في عصر المهديِّ، شأنها شأن الخارجيَّة. يروي الطَّبريُّ أنَّ المهديَّ كتب إلى عاملِهِ في المدينة جعفر بن سليمان «أن يحملَ إليه جماعةً اتُّهموا بالقدرِ، فحملَ إليه رجالاً»[1]. ومهما كان مصير هؤلاء الرِّجال، فالظاهر أنَّ القول بالقدريَّة كان داخلاً ضمن الزَّندقة في عصر المهديِّ. لكنَّه لم يعدْ كذلك بعدَهُ، ولا سيَّما في عصر المأمون، حيث أصبح الاعتزال والقدريَّة المذهب الرَّسميَّ للدَّولة. ولذلك تتَّهمُ هذه الرِّواية المأمونَ نفسَهُ بأنَّه من الزَّنادقة. وسنكشف في الفصل الأخير أنَّ فكرة تنظيم الزَّنادقة في حَلَقاتٍ تعود للدَّولة العبّاسيَّة نفسها، التي جنَّدت متكلِّماً اسمُهُ المسمعيُّ لترويج هذه الفكرة.

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٤٣.

الفصل الثالث

انتفاضة المقنَّع الخراسانيّ وتأسيس «ديوان الزَّنادقة»

يمكن تصنيف النُّبذ القليلة الواردة بخصوص المقنَّع الخراسانيّ إلى ثلاثةِ أنواعٍ حسب المصادر التي تَرِدُ فيها: (أ) نبذ تاريخيَّة رسميَّة تعبّرُ في الغالب عن وجهة نظر الدَّولة والسُّلطة الحاكمة، تبدأ مع الطَّبريّ وتستمرُّ مع مسكويه وابن كثير. (ب) النُّبذ في كتب العقائد والدِّيانات والمناقشات الكلاميَّة، وإلى هذا النَّوع تنتمي روايات القاضي عبد الجبّار والبيرونيّ والبغداديّ والشِّهرستانيّ. (ج) روايات كتب الأدب، مثل «البيان والتَّبيين» و«البرصان والعوران» للجاحظ، وشروح سقط الزّند، ويُضاف إلى هذه الأخيرة الرِّوايات التي تحاول التَّوفيق بين المصادر المختلفة، مثل «وَفيات الأعيان» وتاريخ ابن الأثير وابن العبريّ.

غير أنَّ هذه المصادر تعوزُها الدِّقَّة إلى حدٍّ كبيرٍ. وأكثرها يكتفي بالشائعات الشَّعبيَّة المتداولة. كما أنَّها تختلف في نقل التَّفاصيل بسبب استنادها إلى روايات شفويَّة، وتكاد تختلف في تحديد زمن المقنَّع، واسمه وطريقة موته وأفكاره. ولغرض التَّوصُّل إلى سردٍ تاريخيٍّ مُقنِعٍ، يُستحسَنُ البدء بمصدرٍ يحظى

بنسبة معيَّنة من الموثوقيَّة، واعتباره نقطة انطلاق لفهم تاريخيَّة حركة المقنَّع الخراسانيِّ. كما أنَّ علينا الفصل بين حركة «المقنَّع» الأولى، مثلما دعا إليها المقنَّع نفسه، وحركة «المبيِّضة» فيما بعد ولا سيَّما في القرن الرابع، بعد أن أعاد المبيِّضة تأسيسَ أنفسِهم، على نحوٍ ربَّما كان يغفل دور المقنَّع الخراسانيِّ نفسه. ولعلَّ أوثق المصادر التي تقدِّم لنا تصوُّراً دقيقاً عن هذه الحركة يتمثَّل في النُّبذة التي نقلَها البيرونيُّ في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية». وكعادتِهِ، فقد اعتمد البيرونيُّ على مصادر الحركة نفسها التي وجدَها في الفارسيَّة، وترجمَها إلى العربيَّة، وكرَّسَ لها بحثاً في كتابه «أخبار المبيِّضة والقرامطة». ولأهمِّيَّة هذه النُّبذة، أفضِّلُ إدراجَها كاملةً:

«ظهرَ هاشمُ بنُ حكيمٍ، المعروفُ بالمقنَّع، بمروَ بقريةٍ تُدعَى «كاوة كيمردان»، وتبرقَعَ بحريرٍ أخضرَ لعَوَرِهِ، وادَّعى الإلهيَّة، وأنَّه تجسَّدَ، إذ ليسَ لأحدٍ أن ينظرَ إليه قبلَ التَّجسُّدِ. وعبرَ نهرَ جيحونَ إلى نواحي «كش» و«نسف»، وكاتبَ خاقانَ واستنجدَهُ. واجتمعَ إليه المبيِّضة والتُّركُ، فأباحَ لهم الأموالَ والفروجَ، وقتلَ مَن خالفَ، وشرعَ لهم جميعَ ما أتى به مزدك. وفضَّ جموعَ المهديِّ، واستولى أربعَ عشرةَ سنةً، حتّى حُوصِرَ وقُتِلَ في سنةِ تسعٍ وستِّينَ ومائةٍ للهجرةِ. وكانَ أحرقَ نفسَهُ، لمّا أُحيطَ بِهِ، لِيَتَلاشَى جسدُهُ، فيتحقَّقَ أصحابُهُ قولَهُ. فاحترقَ ولم يَتَأَتَّ له ما أرادَ من التَّلاشي، بل وُجِدَ في التَّنُّورِ، وقُطِعَ رأسُهُ، وأُنفذَ إلى المهديِّ، أميرِ المؤمنينَ، وهو يومئذٍ بحلب. وله شيعةٌ بما وراءَ النَّهرِ، يدينونَ بدينِهِ مُسْتَخْفونَ مُنتَحِلونَ في الظاهرِ للإسلامِ. وقد ترجمتُ أخبارَهُ

من الفارسيَّة إلى العربيَّة، وهي مُستقصاةٌ في كتابي **في أخبارِ المبيِّضة والقرامطة**»[١].

تتوافق هذه النُّبذة مع ما يرويه البغداديُّ في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» إلى حدٍّ كبيرٍ. ويبدو أنَّ البغداديَّ اعتمد أيضاً على مصادر الحركة نفسها، وإن كانت مختلفةً عن مصادر البيرونيِّ، وهو يخلطُها بمصادر أخرى ذات طبيعة معادية للحركة على نحوٍ واضحٍ.

وتختلف المصادر العربيَّة في اسم المقنَّع، فهو عند الطَّبريِّ «حكيم»، وعند الجاحظ «عطاء»، وعند ابن الأثير «هاشم»، وعند ابن خلِّكان «عطاء» أو «حكيم»، وربَّما كانت تسمية البيرونيِّ «هاشم بن حكيم» هي الصَّحيحة. ولعلَّ وصف ابن الأثير له بأنَّه كان «أعور قصيراً» هو تصحيف لعبارة البغداديِّ بأنَّه «أعور قصّار». ويزيد الجاحظ في قائمة الشَّتائم بأنَّه ألكن: «وهذا المقنَّع كان قصّاراً من أهل مرو، وكان أعور ألكن، فما أدري أيُّهما أعجَبُ، أدعواه بأنَّه ربٌّ، أو إيمانُ مَن آمنَ به، وقاتَلَ دونَهُ؟»[٢]. وهذه المعلومات تغيب تماماً عن نبذة البيرونيِّ الخالية من قائمة الشَّتائم الآيديولوجيَّة. ربَّما لأنَّ هذه الشَّتائم ليست سوى استنتاجات من كلمة «المبيِّضة»، التي كانت تُطلَقُ على جماعته. ومعنى «القصّار» هو «صبّاغ الثِّياب»، ومعنى «المبيِّضة»: «ذوو الأكسية البيض». وهي كلمة يمكن أن تُطلَقَ على الجماعة للبسها البياض لأسباب دينيَّة، وهذا ما يتَّضح في الصُّور الكثيرة التي عُثِرَ عليها في تركستان

---

(١) البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص ٢١١.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ٣/ ١٠٢-١٠٣.

الصِّينيَّة، حيث يظهر المانويُّون والبوذيُّون وغيرهم من أهل الدِّيانات دائماً بالملابس البيض والقلانس البيض أيضاً. وذلك ما كان قد لاحظه المقدسيُّ عند حديثه عن أهل مرو الروذ: «وبرساتيقِ هَيْطَلَ [أي: الصُّغد] أقوامٌ يُقالُ لهم «بيض الثِّيابِ»، مذاهبُهم تقاربُ الزَّندقة»[١]. لكنَّه لاحظ أيضاً أنَّ أغلب تجاراتهم تتركَّزُ حول الثِّيابِ البيضِ والملابسِ والحريرِ والحُلَلِ والمنسوجاتِ.

كذلك تختلف الرِّوايات حول وصف القناع الذي اتَّخذه المقنَّع واستثار فضول الأدباء. إذ تكتفي بعض الرِّوايات بالإشارة إلى كونِهِ لبسَ قناعاً وحسب، لكنَّ رواية ابن الأثير، التي ينقلها عنه ابن خلِّكان وابن كثير، تقول إنَّه «اتَّخذَ وجهاً من ذهبٍ، فجعلَهُ على وجهِهِ، لئلّا يُرَى فسُمِّيَ المقنَّع»[٢]. ويرى بروكلمان أنَّ قناعه هو «نقاب موشَّى بالذَّهب يزعمون أنَّ الغرضَ منه أن يحجب، كنقاب موسى، بهاء الذات الإلهيَّة»[٣]. ولكن هنا أيضاً يبدو أنَّ رواية البيرونيِّ والبغداديِّ هي الأصحُّ. يقول البيرونيُّ: «تبرقَعَ بحريرٍ أخضرَ، وادَّعى الألوهيَّةَ، وأنَّه تجسَّدَ، إذ ليسَ لأحدٍ أن ينظرَ إليه قبل التَّجسُّدِ». وقناع الحرير الأخضر نقاب كان يرتديه أباطرة الصِّين القُدَماء الذين يدَّعون الألوهيَّة. وعلى هذا لم يضع المقنَّع قناعاً ذهبيّاً للتَّغطية على عَوَرِهِ وبشاعتِهِ، بل وضعَ نقاباً من حريرٍ

---

(١) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٣٢٣.

(٢) الكامل لابن الأثير ٦/ ٦٣٧، وابن خلِّكان ٣/ ٢٦٤، وابن كثير ٧/ ٢٠٣ (نقلاً عن ابن خلكان).

(٣) بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ١٨٢.

أخضرَ، للادِّعاء بأنَّه صار تجسيداً للإله، ولأنَّه كذلك، فهو يخشى أن يسطعَ النُّور الإلهيُّ قبل التَّجسُّد على أتباعِهِ، وليس نوره هو.

وتستحقُّ إشارة البغداديِّ في إرجاع حركة المقنَّع الخراسانيِّ إلى الرِّزاميَّة بعض التَّحليل. فهي إشارة تكاد تكون موضع قبول المصادر الأشعريَّة. والرِّزاميَّة، كما يقول الشِّهرستانيُّ، هم فرقة من غلاة الشِّيعة أتباع «رزام»، وهو ينتهي بسلسلةِ نَسَبِها إلى الكيسانيَّة، وقد «ساقوا الإمامةَ من عليٍّ إلى ابنِهِ محمَّد، ثمَّ إلى ابنِهِ أبي هاشم، ثمَّ منه إلى عليّ بن عبدِ اللهِ بن عبّاسٍ بالوصيَّة، وهو صاحبُ أبي مسلم، الذي دعا إليه وقالَ بإمامتِهِ. وهؤلاءِ ظهروا بخراسانَ في أيّام أبي مسلم، حتّى قيل إنَّ أبا مسلم كانَ على هذا المذهبِ، لأنَّهم ساقوا الإمامةَ إلى أبي مسلم، فقالوا له حظٌّ في الإمامةِ. وادَّعوا حلولَ روحِ الإلهِ فيه، ولهذا أيَّده على بني أُميَّةَ، حتّى قتلَهم عن بكرةِ أبيهم. وقالوا بتناسخِ الأرواحِ. والمقنَّعُ الذي ادَّعى الإلهيَّةَ لنفسِهِ، على مخاريقَ أخرجَها، كانَ في الأوَّلِ على هذا المذهبِ، وتابعَهُ مبيِّضةُ ما وراءَ النَّهرِ»[1].

وبالرّغم من أنَّ النُّوبختيَّ لا يشير إلى المقنَّع، فإنَّه يتَّفق مع الأشاعرة في استخراج سلسلةِ نَسَبٍ للمذاهب الخراسانيَّة تمتدُّ من الكيسانيَّة وتمرُّ بأبي مسلم وتنتهي بالرِّزاميَّة. يقول: «ثمَّ إنَّ الشِّيعة العبّاسيَّة الرُّونديَّة افترقت ثلاث فرق: ففرقة منهم يُسَمَّون «الأبا مسلميَّة»، أصحاب أبي مسلم، قالوا بإمامتِهِ، وادَّعوا أنَّه حيٌّ لم

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٣٦.

يمتْ، وقالوا بالإباحاتِ، وتركِ جميعِ الفرائضِ، وجعلوا الإيمانَ المعرفةَ لإمامِهم فقط، فسمُّوا «الخرمدينيَّة»، وإلى أصلِهم رجعت فرقة «الخرَّميَّة». وفرقة أقامت على ولاية أسلافِها وولاية أبي مسلم سرّاً، وهم الرِّزاميَّة: أصحاب رزام، وأصلُهم مذهب الكيسانيَّة»[1].

ويبدو أنَّ هذا التَّصنيف قديم يعود إلى عصر المهديِّ، ولأنَّه يُعنى باستخراج سلاسل نسبٍ للعقائد والأفكار، فهو يُرضي المعنيِّين بدراسةِ الفِرَقِ من جهة، ويُرضي الدَّولة الحاكمة بتقديمه مبرِّراً لمخالفة هذه الفِرَقِ. وننبِّهُ هنا إلى قِدَم مادَّة كتاب «فرق الشِّيعة» للنُّوبختيِّ، حيث رآى مادلونغ أنَّه اعتمد أصلاً كُتِبَ في زمن أقصاه نهاية القرن الثاني، و«أنَّ هذا الأصل قد اعتمده النُّوبختيُّ في كتابه بناءً كاملاً قديماً، وأنَّه حافظَ عليه بدقَّة، ولم يزدْ عليه شيئاً يُلفِتُ النَّظر، وأنَّه من المرجَّح أن يكون هو كتاب «اختلاف الناس في الإمامة» لهشام بن الحكم، المتوفَّى في خلافة الرَّشيد»[2]. وبالتالي فمادَّة الكتاب متأثِّرة برؤية الدَّولة الآيديولوجيَّة، لكنَّها من ناحية أخرى تُرضي نزعة البحث عن سلاسل أنساب العقائد، التي ظهرتْ في القرون الأخيرة، ممّا أسهمَ في تثبيتِها.

لكن رواية البيرونيِّ المنقولة عن أصول فارسيَّة، ربَّما كانتْ تنتمي للحركة نفسها، لا تردُّ المقنَّع إلى أيَّة أصول إسلاميَّة، بل إلى أصول مزدكيَّة: «واجتمعَ إليه المبيِّضة والتُّرك، فأباحَ لهم الأموالَ والفروجَ، وقتلَ مَن خالفَ، وشرعَ لهم جميعَ ما أتى بِهِ مزدكُ».

---

(١) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٤٢.

(٢) وداد القاضي: الكيسانيَّة، ص ١٦.

فأصول حركة المقنَّعيَّة لا تكمن في فرقة إسلاميَّة، ولا في المانويَّة، بل في الدِّيانة المزدكيَّة. ويستدعي منا هذا أن نبيِّنَ شيئاً من تاريخ هذه الحركة المزدكيَّة.

ظهرت المزدكيَّة في الأساس في مطلع القرن السادس الميلاديِّ كحركة إصلاح في الدِّيانة المانويَّة. لكنَّ التَّغييرات التي أدخلتها على المانويَّة على المستويين النَّظريِّ والاجتماعيِّ جعلتْها ديانة مستقلَّة تختلفُ عن المانويَّة كثيراً. وتدلُّ النُّصوص على أنَّ المزدكيَّة احتفظتْ بطابع النُّسك في المانويَّة، لكنَّها لم تشدِّدْ عليه مثلها. فقد أدرك رؤساء المزدكيَّة «أنَّ الرِّجال العاديِّين لا يستطيعون التَّخلُّص من حبِّ اللَّذّات الماديَّة، أي الرَّغبة في تملُّك النِّساء والأموال، أو المرأة التي يحبُّونها، إلّا في اللَّحظة التي يستطيعونَ فيها إشباعَ هذه الحاجات بالاختيار. وبهذه الفكرة ظهرت النَّظريَّة الاجتماعيَّة للمزدكيَّة: فإنَّ الله إنَّما جعلَ الأرزاقَ في الأرض ليقسِّمَها العبادُ بينَهم بالتَّساوي، بحيث لا يكون لأحدهم أكثرُ ممّا لغيرِهِ. وقد نشأ عدم المساواة بالقوَّة، فكلٌّ يُريدُ إشباعَ رَغَباتِهِ على حسابِ أخيه، والحقيقة أنَّ مَن كانَ عنده فضلة من الأموال والنِّساء والأمتعة، فليس هو أولى بها من غيره، فينبغي أن يأخذوا من الأغنياء للفقراء، وأن يردُّوا من المكثرين على المقلِّين، وذلك ليقيموا المساواة البدائيَّة. وينبغي أن تكون النِّساء والأموال شركةً بين الناس، كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ»[1].

---

(١) إيران في عصر الساسانيين، ص ٣٢٩.

والواقع أنَّ المزدكيَّة لم تظهرْ في خراسانَ، بل هي ظَهَرَتْ في العراق. فقد ولد مزدك في منطقة يسمِّيها الطَّبريُّ «مذرية»، والمعتقد أنَّها «ماذرايا»، أي قرية «المذار»، في العمارة في الوقت الحاضر. وانتشرت دعوتُهُ في المدائن، أي طيسفون القديمة، عاصمة البلاط الساسانيِّ. ويبدو أنَّ هذه الحركة هي السَّبب في فقدان المنذر الثالث عرشه في الحيرة، حين استولت عليه كندة بزعامة حجر آكل المرار، وأنَّ القضاء على الحركة هو السَّبب في عودة العرش إلى المنذر الثالث. وقد تبنَّى الملك الساسانيُّ قباذ الدَّعوة المزدكيَّة في البداية بحماسة كبيرة. لكنَّ ديانةً تدعو إلى المساواة في الثَّروات والممتلكات ما كانت تروق للأشراف والمتنفِّذين ورجال الدِّين الأقوياء. وانضمَّ قباذ للمزدكيِّين بغية تقليص نفوذ الأشراف. وتسارعت الأحداث، فتآمرَ الأشرافُ في البلاط ضدَّ قباذ وأودعوه السِّجن. غير أنَّ قباذ تمكَّن من الخلاص بسرعة، والعودة إلى العرش. لكنَّ المزدكيين اختلفوا مع قباذ حول قضيَّة توريث العرش لابنه، ممّا دعا قباذ إلى إنزالِ مذبحةٍ شاملةٍ بهم في مطلع سنة ٥٢٩م. دعا المزدكيِّين إلى حضورِ مؤتمرٍ دينيٍّ ضخمٍ، «وحضر كبير المزدكيَّة مع رؤساء الفرقة، واجتهدوا في دعوة جماعة كبيرة من المزدكيَّة أو جذبهم إلى حضور المناظرة الرَّسميَّة». وترَّأسَ المجلس قباذ بنفسه، وما كادت تنتهي المناظرة، حتّى «انقضَّ الجندُ الذينَ كانوا يحاصرونَهم، وانهالوا عليهم بأسلحتِهم». ويُزعَمُ أنَّ مزدك نفسه كان من بين المقتولين. إذ «يظهر أنَّ رؤساء الفرقة قُتِلوا جميعاً في هذه الواقعة. ولما استُبيحَ دمُ المزدكيَّة بعد ذلك، وبدأتِ المذابحُ، لم يستطعْ أهلُ المذهبِ، وهم مشتَّتون ولا رئيسَ لهم،

مقاومة أعدائهم الألدّاء، فَقُتِلوا وصُودرت أملاكُهم، وأُحرِقَتْ كتبُهم الدِّينيَّة»[1].

منذ ذلك الحين، فقدت المزدكيَّة طابعها المسالم، وتحوَّلت إلى ديانة سرِّيَّة ذات تنظيم عسكريٍّ، وهاجرت من العراق إلى خراسان. وهذا التَّكوين العسكريُّ السِّرِّيُّ هو الذي يفسِّر السُّهولة التي افتتحت بها جيوشُ المسلمين خراسان. فقد كان الجزء الأكبر من سكّان إقليم خراسان من الطَّبقات الفقيرة من الفلّاحين والحرفيِّين، الذين أجبرتهم قسوة النِّظام الساسانيِّ على تبنِّي التَّنظيمات السِّرِّيَّة المعارضة فكرياً وعقائدياً للنِّظام. وتتغنَّى المصادر العربيَّة بدخول أهل خراسانَ في الإسلامِ طوعاً عند اقتراب جيوش المسلمين. يقول ابن قتيبة: «خراسانُ أهلُ الدَّعوةِ وأنصارُ الدَّولةِ، لمّا أتى اللهُ بالإسلامِ كانوا فيه أحسنَ الأُمَمِ رغبةً وأشدَّهم إليه مُسارعةً، أسلَموا طَوعاً، ودخلوا فيهِ أفواجاً، وصالحوا عن بلادِهم صلحاً، فخفَّ خراجُهم وقلَّتْ نوائبُهم، ولم يجبْ عليهم سبيٌ، ولم يُسفَكْ فيما بينَهم دمٌ، معَ قدرتِهم على القتالِ وكثرةِ العددِ وشدَّةِ البأسِ». وحين يتذكَّرُ ابن قتيبة أنَّ الخراسانيِّين هم الجيش الذي أسقطَ الدَّولة الأمويَّة، يستدركُ قائلاً: «فلمّا رآى اللهُ سُبحانَهُ سيرةَ بني أُمَيَّةَ وظلمَهم وتعدِّيَهم على عترةِ نبيِّهِ، بعثَ إليهم جنوداً جمعَهم من أقطارِها، وألَّفَهم من نواحيها، فساروا نحوَهم كقِطَعِ اللَّيلِ المظلمِ»[2].

---

(١) إيران في عصر الساسانيين، ص ٣٤٦.

(٢) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ٢٩٣.

محاولة ربط حركة المقنَّع الخراسانيّ بالرِّزاميَّة، إذاً، هي محاولة للبحث عن سلسلة للعقائد والأفكار التي استثمرتها الثَّورة العبّاسيَّة في البداية، ثمَّ انتقمت منها حين تحوَّلت إلى دولة. والواقع أنَّ الجماعات التي جنَّدَها أبو مسلم الخراسانيُّ، وأُطلق عليها حينئذ لقب «الراونديَّة»، كانت قد أحاطت بقصر المنصور قبل تأسيس بغداد، في الهاشميَّة قرب الكوفة، سنة ١٤٠ هـ، وأعلنت عن هويَّتِها وهي تهتف: هذا ربُّنا الذي يطعمُنا ويسقينا. «وجعلوا يطوفونَ بقصرِهِ ويقولونَ: هذا قصرُ ربِّنا. فأنكرَ ذلك المنصورُ، وخرجَ إليهم ماشياً» على قدميه. ثمَّ اجتمع عليهم الجند وأهل السُّوق، وأبادوا منهم ستمائة رجل، هم مجموع من خرجوا[١].

من المحتمل أنَّ حركة «الراونديَّة» ترتبط على نحو ما بالرِّزامية والكيسانيَّة. ولكنَّها مستقلَّة عن حركة المقنَّع الخراسانيّ. وتحاول المصادر العبّاسيَّة التَّمويه على الراونديَّة بربطها بشخص أبي مسلم الخراسانيّ. لكنَّ هذا الرَّبط ليس سوى تبرير، لأنَّ مقتل أبي مسلم حصل سنة ١٣٧، ويحدِّده المؤرِّخون العبّاسيُّون باليوم والشهر[٢]. وقد خرجت الراونديَّة لتأليه المنصور في الهاشميَّة بعد مقتل أبي مسلم بأربع سنوات. وهناك إشارات كثيرة تدلُّ على أنَّ المنصور كان على دراية بأنَّ هؤلاء يؤلِّهونه، لكنَّه يفضِّل دخولهم النار في محبَّتِهِ على دخولهم الجنَّة في عصيانِهِ.

وإشارة البغداديِّ إلى أنَّ حركة المقنَّع استمرَّت لمدَّة أربع عشرة

---

(١) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص ١٢٢.
(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ١٢٩.

سنة، وهو نفسه التاريخ الذي يعطيه البيرونيُّ لاستمرار الحركة، أكثر معقوليَّة من الرِّوايات الرَّسميَّة العبّاسيَّة التي تحدِّد بداية الحركة بسنة ١٥٩ ونهايتها بسنة ١٦٣. ومعنى ذلك أنَّ هذه الانتفاضة اندلعت في عصر المنصور سنة ١٤٩هـ، وما برحت تزداد شيئاً فشيئاً، حتّى استولت على أغلب مناطق خراسان سنة ١٥٩. فاضطرَّ المهديُّ إلى إرسال الجيوش لمحاربتها منذ ١٥٩ إلى ١٦٣. والسَّبب في هذا التأخير هو انشغال الدَّولة بكثرة الثَّورات التي واجهتها في مناطق أخرى، بالإضافة إلى التَّصفيات الداخليَّة لتمهيد شؤون الحكم.

التَّناسخ والدَّورات النَّبويَّة والقمر

في سياق حديث الجاحظ عن القناع في «البيان والتَّبيين»، يتطرَّقُ لفكرة «التَّناسخ» عند المقنَّع: «وكانَ المقنَّعُ، الذي خرجَ بخراسانَ، يدَّعي الرُّبوبيَّةَ، وجهلَ بادِّعاءِ الرَّبوبيَّةِ من طريقِ المناسخةِ، فادَّعاها من الوجهِ الذي لا يختلفُ فيه الأحمرُ والأسودُ، والمؤمنُ والكافرُ، أنَّ باطلَهُ مكشوفٌ كالنَّهارِ. ولا يُعرَفُ في شيءٍ من المللِ والنِّحلِ القولُ بالتَّناسخِ إلّا في هذه الفرقةِ من الغاليةِ»[1]. ويعود إلى التَّأكيد على هذه القضيَّة في كتابه «البرصان والعرجان» قائلاً: «واعلمْ أنَّ في كلِّ مَن ادَّعى الرُّبوبيَّةَ من جميعِ هذا الخلقِ في جميعِ الأزمنةِ فإنَّما ذهبوا منه إلى التَّناسخِ الذي يتهافتونَ به»[2].

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، ٣/ ١٠٢- ١٠٣.

(٢) الجاحظ: البرصان والعرجان والعميان والحولان، طبعة بغداد، ص ٤١٧.

ومن الواضح أنَّ الجاحظ يتعامل مع المقنَّعيَّة باعتبارها حركةً إسلاميَّةً مغاليةً، ربَّما تكون استمراراً للراونديَّة، أو الرِّزاميَّة، كما هي عند البغداديِّ. لكنَّنا نعرف أنَّ التَّناسخ، أو بعبارة أدقَّ، أنَّ «التَّجسُّد» هو العقيدة أو الثَّقافة التي سادت لمدَّة قرون طويلة في عموم العالم القديم قبل الإسلام. وبالتَّأكيد كانت المزدكيَّة، شأنها شأن المانويَّة وجميع أنواع الغنوصيّات الأخرى، تنظر إلى الأنبياء باعتبارهم مظاهر لتجسُّد الذات الإلهيَّة. وإذ لا يمكن للبشر أن ينظروا إلى الذات الإلهيَّة، فإنَّها تُضفي على الأنبياءِ من مظاهرِ التَّكريم ما يسمحُ بحلولِ جزءٍ منها فيهم بدرجةٍ معقولةٍ، بحيث يمكن للبشر أن ينظروا إلى الجزءِ الإلهيِّ المتجلِّي في النَّبيِّ، دون أن يخطفَ النُّورُ الإلهيُّ أبصارَهم. وهذا هو السَّبب في تغطية المقنَّع وجهَهُ بقناعِهِ الإلهيِّ. وهكذا ينقل البغداديُّ عن المقنَّع أنَّه كانَ يقولُ: «إنِّي إنَّما أتنقَّلُ في الصُّوَرِ، لأنَّ عبادي لا يُطيقونَ رؤيتي في صُورتي التي أنا عليها، ومَن رآني احترقَ بنوري»[١].

لكنَّ النُّورَ الإلهيَّ لا يتجلَّى في شخص واحد فحسب، بل هو يتجلَّى في جميع الأدوار والحقب. وهذا هو معنى «الدَّورات» النَّبويَّة المتكرِّرة في الغنوصيَّة عموماً، وليس في المزدكيَّة وحدها. والواقع أنَّ فكرة «الدَّورة النَّبويَّة» - أو الأدوار والأكوار، كما تسمِّيها الفلسفة الإسماعيليَّة- هي فكرة غنوصيَّة قديمة ربَّما تعود إلى الشِّيتيَّة. وتستخدم «مكتبة نجع حمّادي» لها المصطلح اليونانيَّ «أيون» (Aeon)، وهي كلمة يونانيَّة كانت تعني الزَّمان والعصر

---

(١) البغدادي: الفَرق بين الفِرَق، ص ١٥٥.

والأوان[1]، واستخدمتها الغنوصيَّة بمعنى «الحقب النَّبويَّة المتتابعة»، وفي بعض النُّصوص، بمعنى «صاحب العصر»، أو «قطب الزَّمان».

وبهذا المعنى يجب أن نفهم دوراتِ التَّجلِّي المتتابعة المنقولة عن الحركة. يقولُ البغداديُّ: «زعمَ لأتباعِهِ أنَّه هو الإلهُ، وأنَّه كانَ قد تصوَّرَ [أي: الله] مرَّةً في صورةِ آدمَ، ثمَّ تصوَّرَ في وقتٍ آخرَ بصورةِ نوحٍ، وفي وقتٍ آخرَ بصورةِ إبراهيمَ، ثمَّ تردَّدَ في صورِ الأنبياءِ إلى محمَّدٍ، ثمَّ تصوَّرَ بعدَهُ في صورةِ عليٍّ، وانتقلَ بعدَ ذلكَ في صُورِ أولادِهِ، ثمَّ تصوَّرَ بعدَ ذلكَ في صورةِ أبي مسلمٍ، ثمَّ زعمَ أنَّه في زمانِهِ كانَ قد تصوَّرَ بصورةِ هُشام بن حكيمٍ»[2].

أغلب الظَّنِّ أنَّ الجزء الأوَّل من هذه الدَّورات النَّبويَّة صحيح. فالمزدكيَّة تعترف بأنبياء المدوَّنة الغنوصيَّة، أي آدم وشيت ونوح وإبراهيم وأخنوخ وغيرهم. لكنَّ الجزء الثاني منها، أي ما يتعلَّق بالنَّبيِّ محمَّد والشَّخصيّات الإسلاميَّة، يصحُّ على الرِّزاميَّة والراونديَّة أو المبيِّضة في طورها الأخير، وليس على المقنَّعيَّة الأولى. وسنرى في الفصل التالي أنَّ النُّصوص التي ينقلُها القاسم الرَّسِّيّ في كتابه «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» إنَّما هي نصوص للمقنَّع الخراسانيِّ، وليس لابن المقفَّعِ. وفي هذه النُّصوص ما يقطع بأنَّ المقنَّع لم يكن مسلماً على الإطلاق، وهو لا يؤمن بنبيِّ الإسلام، ولا بأئمَّتِهِ، بل

---

(١) من المحتمل أن كلمة (أيون) أو (Aeon) اليونانية هي مصدر اشتقاق كلمة (أوان) العربية، وتظهر هذه الكلمة في النصوص الجاهلية بصيغة (آونة).

(٢) البغدادي: الفَرق بين الفِرَق، ص ١٥٥.

هو يسمِّيه «رجلاً من تهامة». ولهذا فهذه النُّصوص التي تُدرِجُهُ في ضمن الحركات الإسلاميَّة المغالية هي بالضَّرورة نصوص تخلط بين «المقنَّعية» و«الراونديَّة» أو «الرِّزاميَّة»، أو نصوص تتحدَّث عن المبيِّضة بعد القضاء على حركة المقنَّع بفترة طويلة.

وقد شاع في أوساط الأدباء بعد القرن الرابع أنَّ المقنَّع كان لديه قمرٌ خاص يموِّهُ على الناس به. يقول ابن خلِّكان: «وكانَ من جملةِ ما أظهرَ لهم صورةَ قمرٍ يطلعُ، ويراهُ الناسُ من مسافةِ شهرَينِ من موضعِهِ، ثمَّ يغيبُ، فعظمَ اعتقادُهم فيه»[1]. ويبدو أنَّ هذه الصُّورة مستوحاة من بيت أبي العلاء المعرِّيِّ:

أفِقْ إنَّما البدرُ المقنَّعُ رأسُهُ ضلالٌ وغيٌّ مثل بدرِ المقنَّعِ

وهو مثلٌ يتكرِّر في شعر ابن سناء الملك:

إليكَ فما بدرُ المقنَّعِ طالعاً بأسحرَ من ألحاظِ بدرِ المعمَّمِ

على أنَّنا نجد القاضي عبد الجبّار في الجزء الخاصّ بالنُّبوّات من كتابه «المغني» يكرِّس حديثاً مطوَّلاً عن المقنَّع، دون أن يذكره بالاسم، ويعزو له ادِّعاء إظهار الشَّمس، وينقل أنَّ آليّات إظهار الشَّمس قضيَّة معروفة لدى المطَّلعين على الحيل الفيزياويَّة، تعتمد في الأساس على نصب مجموعة من المرايا المتقابلة التي يعكسُ بعضُها بعضاً[2].

---

(١) وفيات الأعيان ٣/ ٢٦٤، والنص منقول لدى ابن كثير في البداية والنهاية ٧/ ٢٠٣.

(٢) يقول نص القاضي عبد الجبار: «فأما ما يُحكى عن بعضهم أنَّه يعد أصحابه بإظهار الشَّمس لهم من المشرق باللَّيل فقد قيل إنَّ الوجه فيه أن يواطئ

والواقع أنَّ إظهار المقنَّع قمراً قضيَّة غير مفهومة على الإطلاق. فالقمر لا يحتلُّ أيَّة مكانة في المنظومة العقائديَّة المزدكيَّة. فضلاً عن ذلك فقد قضى المقنَّع السَّنتين الأخيرتين من حياتِهِ محاصراً في قلعة «سنام» في «كش»، وبالتَّأكيد كانت المسائل العمليَّة والعسكريَّة تشغل باله أكثر من الاحتيال على أصحابه بالتَّمويه عليهم بإظهار قمر مزيَّف. ولكن إذا كانت آليّات إظهار هذا القمر تعتمد على وضع مجموعة من المرايا العملاقة المتقابلة في داخل القلعة، أليس من المحتمل أن تكون هذه المرايا قد وُضِعَتْ كمراصد لمراقبة جيوش أعدائه التي تحاصره؟ وحين دخل المسلمون عليه، بعد اجتياح القلعة، لم يفهموا السَّبب من وجودها، فسخروا منه بأنَّه اصطنع قمراً مزيَّفاً.

وهناك تأويل آخر، قدَّمه بورخس في قصَّته المتخيَّلة عن المقنَّع الخراسانيِّ، «حكيم، صبّاغ مرو المقنَّع»، في كتابه «تاريخ عالمي للعار». فالمرايا هي رموز تكرار الأشباح والظِّلال. وليس العالم،

بعض ثقاته، فيعمد إلى طست كبير مدور، وإلى جامتين كبيرتين مدورتين صافيتين، ثم يأخذ شمعة ضخمة عظيمة، ويصير إلى رأس الجبل، الذي الشمس تخرج من ورائه، فيجعل الطست محاذياً للقوم، وفي وجه إحدى الجامتين، ويجعل الأخرى على مقدار شبر منها، ويشعل الشمعة بين الجامتين، فيعظم الضوء، وتتبين حمرة الطست شديداً. فإذا علم أن القوم رأوه ينحي ذلك ويزيله».

القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب العدل والتوحيد، التنبؤات والمعجزات، ج ١٥، ص ٢٧٧، تحقيق: محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم، القاهرة، ١٩٦٥. وترد آلية تعليق المرايا المتقابلة لدى الأسفراييني في «التبصير في الدين»، ص ١١٥، كعمل قام به المقنَّع نفسه.

عند الغنوصيِّين، سوى صورة مرآويَّة تكرِّر صوراً أخرى في دورات التَّناسخ الغنوصيِّ. لعبة المرايا المتناسخة هي لعبة الوجود الغنوصيِّ بأسرِهِ. يقول بورخس في قصَّتِهِ: «في بداية نشأة الكون عند حكيم مرو، يوجد إلهٌ شبحيٌّ، لا أصلَ له ولا اسمَ ولا وجهَ. كان هذا الرَّبُّ إلهاً صمداً لا يتغيَّرُ، غير أنَّ صورته ألقت بسبعة ظلال؛ وتفضَّلت هذه الظِّلال، فغمرت بفيضها السَّماء الأولى وحكمتْها. وانبعثَ من إكليلِ الصانعِ ذاك إكليلٌ ثانٍ، بما فيه من ملائكةٍ وقوىً وعروشٍ، وأطلقت هذه بدروها سماء أخرى أدنى منزلةً، لم تكن سوى تكرارٍ مُناظِرٍ للسَّماء الأولى. وتكرَّرَ هذا المجمع الثاني في ثالث، والثالث في مجمع آخر أدنى، وهكذا، حتى العدد ٩٩٩. وربُّ السَّماء الأعلى - ظلّ الظِّلال التي تعكس ظلالاً أخرى- هو الذي يتحكَّمُ بنا، ويميل نصيبُهُ من الألوهيَّة إلى الصِّفر»[١].

---

(1) Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, Hakim, The Masked Dyer of Merv, p. 43.

وفي هذه القصة يقدم بورخس معلومتين خياليتين، الأولى هي زعم العثور على قطع نقدية سكَّها المقنَّع الخراساني، والثاني زعم العثور على كتاب يرد على كتاب له عنوانه «الوردة الخفية أو الغائرة». ويعتمد بورخس في ذلك على توليفة من المصادر منها: كتاب «تاريخ الخلفاء» لابن أبي طاهر طرفور، والمقصود تاريخ بغداد لابن أبي طاهر طيفور، وهو كتاب ضائع لم يعثر سوى على جزء واحد منه يتعلق بأحداث عصر المأمون. والثاني مقال للسير بيرسي سايكس. وقد ذكر بيرسي سايكس المقنَّع الخراساني في كتابه «تاريخ فارس»، وقدم عنه نبذة قصيرة وتقليدية جداً. انظر:

Percy Sykes, *A History of Persia*, V. 1. 1969, p. 563.

والجدير بالذكر أن كتاب «الوردة الغائرة»، الذي ينسبه بورخس للمقنَّع، هو عنوان مجموعة شعرية لبورخس نفسه.

فلم يكن ما تصوَّرَهُ فاتحو القلعة قمراً، إذاً، بل هو مجموعةٌ من المرايا التي ترمزُ إلى الأشباحِ والأظلَّةِ الكونيَّة في دوراتِ التَّناسخِ الغنوصيِّ.

حروب الدَّولة مع المقنَّع

والمصادر التاريخيَّة شحيحة جدّاً في ذكر تفاصيل الحروب التي خاضتْها الدَّولة ضدَّ المقنَّع. وهي تقتصر في الغالب على ذكر الانتصار عليه في آخر جيش أرسلَهُ المهديُّ بقيادة سعيد الحرشيِّ. غير أنَّ مراجعة قائمة قادة الجيوش توضِّح أنَّ الإعلام الرَّسميَّ حينئذٍ بقيَ يموِّه على هذه القضيَّة لمدَّة طويلة. والظاهر أنَّ الدَّولة استخفَّت بحركة المقنَّع في بداية ظهوره. فقد ظهر في المنطقة نفسها ثوّارٌ كثيرونَ، بعد أبي مسلم الخراسانيِّ، مثل سنباذ ويوسف البرم، وتمَّ القضاء على هاتين الحركتين في شهور قليلة. ولعلَّ الدَّولة تصوَّرت أنَّها ستقضي على حركة المقنَّع بالسُّهولة نفسها. أضفْ إلى ذلك أنَّ ثورة المقنَّع حدثت عندما كان حميد بن قحطبة والياً على خراسان، وقد سمحت له وفاة حميد المفاجئة وحلول معاذ بن مسلم محلَّهُ بقسط من الوقت للتَّوسُّع والتَّقدُّم دون مقاومة.

عبرَ المقنَّعُ نهرَ جيحون في قلَّةٍ من أتباعِهِ المزدكيِّين. وبدأ يكاتب خصوم المسلمين من الدُّول المجاورة. فاجتمعَ إليه عددٌ كبيرٌ من الأتباع أغلبُهم من التُّرك والصُّغد وفلول المزدكيِّين المتناثرين هنا وهناك. والظاهر أنَّه شرع يقتل كلَّ مَن يخالفُهُ في العقيدة. يقول البيرونيُّ: «أباحَ لهم الأموالَ والفروجَ، وقتلَ مَن خالفَ، وشرَّع لهم جميعَ ما أتى به مَزْدَكُ». بعبارة أخرى، كانت الحركة إحياءً

للشُّيوعيَّة المزدكيَّة، أي المساواة في تقسيم النِّساء والأموال، مع عدم التَّردُّد في استعمال السِّلاح ضدَّ المناوئين.

في عام ١٥٩، انتبهت الدَّولة، في شخص حاكم خراسان معاذ بن مسلم إلى خطورة الحركة، التي بدأت تستولي على القلاع واحدةً في إثر الأخرى. كان أتباع المقنَّع يُقدِمون على الحروب وهم يهتفونَ: «يا هاشمُ، أعنّا». ففي رأيهم يمثِّل المقنَّع آخر تجسُّدٍ إلهيٍّ. وقد تمكَّن هؤلاء الأتباع من قتل عدد من القادة منهم حسّان بن تميم بن نصر بن سيّار، ومحمَّد بن نصر، وغيرهما. لكنَّ الجيش الذي قاده جبرائيل بن يحيى وأخوه يزيد تمكَّن من إلحاق الهزيمة بمن كانوا في بخارى وقتل سبعمائة منهم، فاضطرَّ الباقون إلى اللُّحاق بالمقنَّع، بعد حرب استمرَّت أربعة شهور.

سيَّرَ لهم المهديُّ جيشاً آخر بقيادة أبي عون، غير أنَّه لم يستطعْ فعلَ شيءٍ أيضاً.

وفي سنة ١٦١، سار جيش آخر بقيادة معاذ بن مسلم والي خراسان نفسه «وجماعة من القوّاد والعساكر إلى المقنَّع، على مقدِّمتِهِ سعيد الحرشيُّ. وأتاه عقبة بن مسلم من زم، فاجتمع بالطَّواويس، وأوقعوا بأصحابِ المقنَّعِ فهزموهم»[١].

بعد هذه الهزيمة، شعرَ المقنَّع بأنَّ سلسلة الانتصارات السَّريعة التي أحرزَها عبر الهجمات لم تعدْ ممكنةً. فعمل على اللُّجوء إلى أسلوب الدِّفاع. اختار واحدةً من أقوى قلاعِهِ، ليتحصَّنَ بها، وهي قلعة «سنام» في ناحية «كش». كانت قلعة مهولة يصف البغداديُّ

---

(١) الكامل لابن الأثير ٦/ ٥٤٥.

سمكَ سورِها بأنَّه «أكثر من مائة آجرة»[١]. وقد يكون هذا السُّمك مبالغاً فيه، لكنَّ حصانة القلعة لم تبدُ للمسلمين في سمكِ سورِها، بل في الخندق الكبير الذي يُحيطُ بها.

توجَّهَ جيشٌ عبّاسيٌّ يتكوَّن من سبعين ألف مقاتل لمحاصرة قلعة سنام في كش[٢]. وكان المقنَّع قد اتَّخذ الإجراءات الاحتياطيَّة اللازمة للحصار. يقول المقدسيُّ: «تحصَّنَ في قلعةِ كش، واتَّخذَ فيها من الطَّعامِ والعلوفةِ»[٣]. وكان في الجيش العبّاسيِّ قائدانِ يتنافسانِ على إمرةِ الجيشِ، أحدُهما والي خراسان معاذ بن مسلم، والآخر سعيد الحرشيُّ. فاشتدَّ التَّنافسُ بينَهما، أو جرت بينَهما «نفرة»، كما يقول ابن الأثير. «فكتبَ الحرشيُّ إلى المهديِّ يقعُ في معاذ، ويضمنُ له الكفايةَ، إن أفردَهُ بحربِ المقنَّعِ. فأجابَهُ المهديُّ إلى ذلك. فانفردَ الحرشيُّ بحربِهِ»[٤].

كان عدد جيش المقنَّع بحدود اثنين وثلاثين ألفاً، أي أنَّ جيش سعيد الحرشيِّ أكثر من ضعف جيش المقنَّع. ولم يكن سمك القلعة هو المشكلة، إذ يمكن اقتحامُها من أبوابها، أو تسلُّقُ أسوارِها بالسَّلالم. كانت المشكلة عند سعيد الحرشيِّ تتمثَّل في الخندق الكبير الذي يحيطُ بالقلعة. فإذا استطاعَ اجتيازَ الخندقِ، لم يعد اقتحامُ القلعةِ سوى مسألةِ وقتٍ. وكانتِ الخطَّة التي أعدَّها محكمةً جدّاً، تقوم على مرحلتين، عمل على تنفيذهما في وقت واحد:

---

(١) الفرق بين الفِرَق، ص ١٥٥، والتبصير في الدين للأسفراييني، ص ١١٥.
(٢) الفرق بين الفِرَق، ص ١٥٦.
(٣) البدء والتاريخ، ص ٤٧٨.
(٤) الكامل لابن الأثير ٦/ ٥٤٥.

الأولى ردمُ الخندقِ بأكياسٍ من جلود البقر المعبَّأة بالرَّمل، والثانية بناء مائتي سُلَّمٍ من الحديد والخشب لوضعِها فوق أكياس الرَّمل على الخندق. وفعلاً تمكَّن الحرشيُّ من تنفيذ هذه الخطَّة. يقول البغداديُّ: «اتَّخذ سعيدٌ من الحديدِ والخَشَبِ مائتي سُلَّمٍ، ليضعَها على عرضِ خندقِ المقنَّعِ، ليعبرَ عليها رجالُهُ، واستدَعَى من مولتانِ الهندِ عشرةَ آلافِ جلدِ جاموسٍ، وحشاها رملاً، وكبسَ بها خندقَ المقنَّعِ»[1].

ولا شكَّ أنَّ استجلابَ عشرة آلاف جلد من جلود الجاموس من الهند عمليَّةٌ استغرقتْ عدَّة شهورٍ. وهذا ما يفسِّر طول مدَّة الحصار الذي امتدَّ إلى ما يقرب من سنتين.

بعد مرور سنتين من التَّحصُّن داخلَ القلعةِ، بدأ رجالُ المقنَّع يشعرونَ بعدم جدوى المقاومة. فالمؤن تَتَناقصُ في الداخل، بينما تتضاعفُ احتمالاتُ اقتحامِ القلعةِ من الخارج يوماً بعد يوم. وتقول المصادر التاريخيَّة إنَّ المدافعين عن القلعة طلبوا الأمانَ من الجيش العبّاسيِّ سرّاً: «طالَ الحصارُ على المقنَّع، فطلبَ أصحابُهُ الأمانَ سرّاً منه، فأجابَهم الحرشيُّ إلى ذلك. فخرجَ نحو ثلاثين ألفاً، وبقيَ معه زهاء ألفينِ من أربابِ البصائرِ»[2]. وربَّما لا يكون هذا الاستئمان قد جرى في السِّرِّ فعلاً، بل بالاتِّفاق مع المقنَّع نفسه. إذ كان من الواضح أنَّ الانتفاضة قد انتهتْ وحُكِمَ عليها بالانطفاءِ.

---

(١) الفرق بين الفِرَق، ص ١٥٦. وانظر حول «مولتان»، معجم البلدان لياقوت الحموي ٥/ ٢٢٧.

(٢) الكامل لابن الأثير ٦/ ٥٤٥.

وربَّما يكون المقنَّع نفسه قد طلبَ منهم الاستسلامَ وإنقاذَ أنفسِهم، وألّا يبقى معه إلّا من هو مستعدٌّ للموت. وهناك احتمال آخر، وهو أنَّ حركة «المقنَّعيَّة» أو «مزدكيَّة المقنَّع» كانت تخضعُ لتراتبٍ مماثلٍ لتراتب الصِّدِّيقينَ والسَّمّاعينَ في المانويَّة، يقومُ على «الأصحاب» من المقاتلينَ والمؤمنينَ بالدَّعوة على العموم، و«أرباب البصائر» من النُّخبة، بحسب العبارة التي استخدمَها ابن الأثير.

مهما يكن الأمر، فقد قرَّرَ المقنَّع أن تكون نهايتُهُ على يديه، لا بأيدي أعدائِهِ. وتختلف الرِّوايات في كيفيَّة انتحارِهِ. تقول رواية الطَّبريِّ إنَّه لمّا اشتدَّ الحصارُ، تجرَّعَ السُّمَّ: «فلمّا أحسَّ بالهلكةِ، شربَ سمّاً، وسقاهُ نساءَهُ وأهلَهُ، فماتَ وماتوا - فيما ذُكِرَ- جميعاً، ودخلَ المسلمونَ قلعتَهُ، واحتزُّوا رأسَهُ، ووجَّهوا به إلى المهديِّ، وهو بحَلَب»[1]. وتقول رواية البيرونيِّ إنَّه «أحرقَ نفسَهُ، لمّا أُحيطَ به، لِيَتلاشَى جسدُهُ، فيتحقَّقَ أصحابُهُ قولَهُ. فاحترقَ ولم يتأتَّ له ما أرادَ من التَّلاشي، بل وُجِدَ في التَّنُّور، وقُطِعَ رأسُهُ، وأُنفِذَ إلى المهديِّ، أميرِ المؤمنينَ، وهو يومئذٍ بحلب»[2]. وهي رواية تتوافق مع ما يذكرُهُ البغداديُّ: «أحرقَ المقنَّع نفسَهُ في تنُّورٍ في حصنِهِ، قد أذابَ فيه النُّحاسَ مع القطرانِ، حتّى ذابَ فيه، وافتتنَ به أصحابُهُ بعدَ ذلكَ، لمّا لم يجدوا جثَّةً له ولا رماداً. وزعموا أنَّه صعدَ إلى السَّماءِ»[3]. وتحاول رواية ابن الأثير الجمع

---

(1) تاريخ الطَّبريّ (معارف) ٨/ ١٤٤.
(2) الآثار الباقية، ص ٢١١.
(3) الفرق بين الفِرَق، ص ١٥٦.

بين الرِّوايتين في التهام السُّمِّ، ثمَّ التَّوصية بإحراقِ جثَّتِهِ بعدَ موتِهِ[1].

لكن لا يبدو أنَّ النار التي أشعلَها المقنَّع قد أتتْ على كلِّ شيءٍ. بل سلمتْ منها أشياءُ كثيرةٌ، في المقدَّمة منها ألفانِ من أتباعِهِ تذكر رواية البغداديِّ أنَّ سعيد الحرشيَّ قتلَهم بعد استيلائِهِ على القلعة، وتذكر رواية الطَّبريّ أنَّهم استُأسِروا، وحُمِلوا إلى حلب، حين كان المهديُّ فيها: «فأتتْهُ البُشرى بها بقتلِ المقنَّع. وبعثَ، وهو بها، عبد الجبّار المحتسب لجلبِ مَن بتلك الناحية من الزَّنادقة. ففعلَ وأتاه بهم، وهو بدابق، فقتلَ جماعةً منهم وصلبَهم. وأُتيَ بكتبٍ من كتبِهم، فقُطِّعتْ بالسَّكاكين»[2].

ليس في وسع العنف وحده القضاء على ديانة. فبعد انتهاء مزدكيَّة المقنَّع علناً، وهزيمته العسكريَّة، دخل أتباعه في طور السِّرِّ. يقول البغداديُّ: «وأتباعُهُ اليومَ في جبالِ أبلاقَ أكرَهُ أهلِها، ولهم في كلِّ قريةٍ من قراهم مسجدٌ لا يصلُّون فيه، ولكن يكترونَ مؤذِّناً يؤذِّنُ فيه. وهم يستحلُّونَ الميتةَ والخنزيرَ، وكلُّ واحدٍ منهم يستمتعُ بامرأةِ غيرِهِ. وإن ظفروا بمسلمٍ، لم يرَهُ المؤذِّنُ الذي في مسجدِهم، قتلوه وأخفوه. غير أنَّهم مقهورونَ بعامَّةِ المسلمينَ في ناحيتِهم، والحمدُ للهِ على ذلك»[3].

وفي مطلع القرن الرابع، ينقل لنا الداعية الإسماعيليُّ أبو تمّام

---

(١) الكامل لابن الأثير ٦/ ٥٤٥.
(٢) تاريخ الطَّبريّ، (إحياء) ٧/ ١١٩.
(٣) الفرق بين الفِرَق، ص ١٥٦.

النِّيسابوريُّ، مؤلِّف كتاب «الشَّجرة»، صورة مماثلة إلى حدٍّ ما، لكنَّه ينصُّ، وقد حاور هؤلاء حول عقائدهم، على أنَّ أغلبهم لا يعرفونَ المقنَّع الخراسانيَّ وليستْ لديهم فكرةٌ عنه: «ولقد رأيتُ منهم خلقاً كثيراً وناظرتُهم، وليسَ لأحدٍ منهم معرفةٌ بشيءٍ من أصولِ دينِهم، ولا يعرف المقنَّعَ ولا زمانَهُ إلّا حذّاقُهم، وليسَ عندَهم إلّا ترك الصَّلاة والصَّوم وغسل الجنابة، وأنَّهم يكونون متَّقين لا يُدخِلونَ سواهم فيهم، ولا يزوِّجونَهُ ولا يتزوَّجونَ إليهم، وهم بالمسلمينَ مختلطونَ، وأنَّهم يُبيحونَ نساءَهم، ويقولونَ: المرأةُ كالرَّيحانةِ مَن اشتمَّها لم تنقصْ، وإنَّ الرَّجلَ منهم إذا أحبَّ أن يخلوَ بامرأةِ واحدٍ منهم يدخل منزلَهُ، ويضع علامةً لدخولِهِ على البابِ. فإذا جاءَ زوجُها وعرفَ تلك العلامةَ لم يدخلْ، وانصرفَ حتّى يفرغَ صاحبُهُ من حاجتِهِ. وحدَّثَني عمرو بن محمَّد عن شيخٍ من أهل بخارى أنَّه قالَ: إنَّ لكلِّ جماعةٍ من هؤلاءِ المبيِّضة رئيساً يتولَّى افتضاضَ نسائِهم ليلةَ الزَّفاف. ولم أتحقَّقْ ذلك، واللهُ أعلمُ. ولهم مع ذلك أمانةٌ ليسَ عندَهم من أسبابِ الخيانةِ والسَّرقة وأذى الناسِ شيءٌ، وأنَّهم يتجنَّبون سفكَ الدِّماء عندَ سكونِهم، ويُبيحونَ إهراقَها عندَ عقدِهم رايةَ الخلافِ واجتماعِهم على الخروجِ لطلبِ الثَّأرِ، وإنَّ لهم في كلِّ بلدٍ رئيساً من أهلِ الدِّينِ، يسمُّونه «فرمان سالار»، يجتمعونَ إليه خفيّاً ويؤامرونَهُ سرّاً، ويقولونَ إنَّ المهديَّ الخارجَ في آخرِ الزَّمانِ هو المهديُّ بن فيروز بن عمرانَ، وإنَّه من ولد فاطمةَ بنتِ أبي مسلمٍ، وإنَّ لهم رُسُلاً وسُفَراءَ يختلفونَ فيما بينَهم يسمُّونهم «فريشتكان»، أي ملائكة، ولا يُصبِحونَ إلّا على توعُّدٍ بالحركة من

يومِهم، ولا يُمسُونَ إلّا على ترقُّبٍ للخروجِ في غدِهم، وأنَّهم ينتحلونَ الرَّجعة»[1].

ومن الواضح من هذه النُّصوص أنَّ المبيِّضة في القرن الرابع قطعتْ صلتَها بحركة المقنَّع الأولى، وصارتْ مزيجاً من الراونديَّة والمزدكيَّة كما تبنّاها المقنَّع، ولم تعدْ حركةَ المقنَّعِ بذاتها.

تأسيس ديوان الزَّنادقة

ترتبط فكرة «الدِّيوان» باستعمال الإحصاء بهدف مأسسة الدَّولة وحساب أجهزتها العسكريَّة أو الإداريَّة واستحصال عائداتها وتوزيع مواردها. واستعمال إحصاء للجنود أو الإداريِّين ممارسة قديمة عرفتْها الحضارات البابليَّة والآشوريَّة والإغريقيَّة والرُّومانيَّة. وهي فكرة مدنيَّة على درجة كبيرة من الأهمِّيَّة، لأنَّ هناك حالاتٍ قد تتعرَّضُ لها الدَّولة لا يمكن حلُّها إلّا عن طريق ممارسةِ ضبطٍ جماعيٍّ تقوم به أجهزة الدَّولة، ولا سيَّما في حالات الحروب والأوبئة وغيرها من الحالات الطارئة. وهكذا فإنَّ فكرة وجود «دواوين» في زمن عمر بن الخطّاب، وتعريبها بعد ذلك في زمن عبد الملك بن مروان، فكرة مدنيَّة في غاية الأهمِّيَّة. لكنَّ «ديوان الزَّنادقة» لا يندرجُ في هذا النَّوع من الدَّواوين المدنيَّة. لأنَّ الهدف منه كان إحصاء العقائد التي لا تتماشَى مع رغبات الدَّولة، بل هو يتعدَّى العقائد إلى إحصاء «مَن يُظهِرونَ الإسلامَ ويُبطِنونَ الزَّندقةَ»،

---

(١) أبو تمام النيسابوري: باب الشَّيطان من كتاب الشجرة، قسم الفرق، تحقيق ووكر ومادلونغ، ص ٧٧- ٧٨.

أي إحصاء بواطن العقائد التي لا يوجد دليلٌ خارجيٌّ عليها. ومعروف أنَّ سلطة الدَّولة منذ عصر البعثة لم تكن تحاسب أحداً على ما يُخفيه مطلقاً. بل إنَّ النَّبيَّ كان يعرف أسماء المنافقين واحداً واحداً، وأعطى قائمةً بها لحذيفة بن اليمان، الذي رفضَ الكشفَ عنها في زمن عمر بن الخطّاب، ولذلك سُمِّيَ «صاحبَ سرِّ رسولِ اللهِ». لأنَّ الدَّولة الإسلاميَّة لا تُبيح محاسبةَ أحدٍ على ما يُخفيه، وتكتفي بما يُظهِرُهُ للدُّخول في عقد المجتمع الإسلاميِّ.

تُعطي أغلبُ المصادر تاريخاً متأخِّراً جدّاً لتشكيل ديوان الزَّنادقة، وهو سنة ١٦٧ عند الطَّبريّ، حيث «جدَّ المهديُّ في طلب الزَّنادقة، والبحثِ عنهم في الآفاقِ وقتلِهم، وولَّى أمرَهم عُمَرَ الكلواذيَّ»[1]. أمّا الجهشياريُّ فيورد خبر تقليد عُمَرَ الكلواذيِّ ديوان الزَّنادقة بين خبرين أحدُهما في سنة ١٦٣ والثاني في سنة ١٦٧. على أنَّ الجهشياريَّ نفسه يذكر أنَّ المهديَّ «جدَّ في طلب الزَّنادقة» سنة ١٦٦، دون أن يعني ذلك بالضَّرورة أنَّ الدِّيوان تشكَّل في هذه السَّنة. وينقل الطَّبريُّ أنَّ المهديَّ عزل وزيره أبا عبيد الله، وقتل ابنه بتهمة الزَّندقة سنة ١٦١ هـ[2]. لكنَّه يجعل التُّهمة التي حيكت ضدَّ ابن أبي عبيد الله هي التَّشكيك به أخلاقياً بدعوى تطاوله على بعض نساء المهديِّ. غير أنَّ التُّهمة عند الجهشياريِّ هي الزَّندقة، وهو يروي أنَّ المهديَّ أحضره من مكَّة. ولما أُدخِلَ عليه،

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٣٣، وابن الأثير ٦/ ٦٦٠، وابن كثير ٧/ ٢٠٧، وتاريخ الخلفاء، ص٣٣٠، وفيه سنة ١٦٦.

(٢) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٠٩.

سألَهُ: «أزنديقٌ أنتَ؟ قال: نعم. [وهنا يضيف الجهشياريُّ تعليقاً منه: وممّن يعتقدُ الزَّندقةَ قومٌ يَرَونَ أنَّ جحدَ ما يدينونَ به محظورٌ، وأنَّ التَّقيَّة غيرُ جائزةٍ، وقد دلَّ هذا الخبر على أنَّ عبد الله بن أبي عبيد الله منهم]. فقالَ له المهديُّ: اقرأْ، فقرأَ: تباركتَ وعالموكَ بعظيمِ الخلقِ». فأشارَ الرَّبيعُ على المهديِّ بمطالبةِ أبيه بقتلِهِ، فقالَ المهديُّ لأبي عبيد الله: «اضربْ عُنُقَهُ. فتنحَّى، كأنَّه يريدُ أن يفعلَ ذلك، فارتعدَ. فقالَ له العبّاس بن محمَّد: يا أميرَ المؤمنينَ، شيخٌ كبيرٌ، وله حرمةٌ، ويكفيكَ غيرُهُ ما أردتَهُ. وأبو عبيد الله يقولُ لابنِهِ: ما بهذا أدَّبتُكَ، ولقد علَّمتُكَ كتابَ اللهِ عزَّ وجلَّ. فأمرَ المهديُّ عبد الله بن أبي العبّاس الطُّوسيَّ، وكان يخلفُ أباه على الحَرَسِ بقتلِهِ. فلمّا تنحَّى ليُقتَلَ، صاحَ: يا أميرَ المؤمنينَ، التَّوبةَ. فتغافلَ عنه المهديُّ، فقالَ عافية بن يزيد: إنَّه يعرضُ بالتَّوبة، يا أميرَ المؤمنينَ. فأقبلَ عليه المهديُّ وقالَ: واللهِ ما اللهَ أردتَ بذلكَ. انزعوا عِمامتَهُ، وجؤوا في عنقِهِ. فما زالَ يُدفَعُ ويُوجَأُ في عنقِهِ حتّى أُخرِجَ»(١). وتجعل التَّكلمة التي يضيفُها الجهشياريُّ الحاشية تشكِّك بأبي عبيد الله عند المهديِّ، وتقولُ له كيف تثقُ به بعد قتلِ ابنِهِ، بهدف استبعادِهِ عن البلاط.

ومن مقارنة سياق الرِّوايات بالوقائع، يبدو أنَّ تشكيل ديوان الزَّنادقة كان في رأس المهديِّ منذ سنة ١٦١هـ، أي حين كانت انتفاضة المقنَّع الخراسانيِّ في أوج خَطَرِها. وهذا ما أشعلَ في ذهن المهديِّ كابوساً اسمه الزَّندقة. وبسرعة خارقة، تمَّ إحياءُ الجهازِ

---

(١) الجهشياري، ص ٢٣٢.

الآيديولوجيِّ الساسانيِّ لمحاربة المانويَّة، واستردادِ مفهومِ «الزَّندقة» من ذلك العصر. كان اسم الدِّيانة قبل عصر المهديِّ «المانويَّة» أو «المنّانيَّة»، لكنَّ هذه التَّسمية اختفت من الوجود بتأسيس ديوان الزَّنادقة، وأصبحت تسمية الساسانيِّين هي الشائعة، أي «الزَّنادقة».

ويسمح لنا هذا بأن نعيدَ رسمَ تاريخِ مصطلح (الزَّندقة) على النَّحو الآتي: بدأ المانويُّون باستخدام مصطلح (صدِّيق) الآراميِّ بدلالته الإيجابيَّة بمعنى الوليِّ أو القدِّيس أو النُّخبة المنتجبة. لكنَّ السُّلطة الساسانيَّة حرَّفت هذا المصطلح إلى المصطلح الفارسيِّ (زنديق) بمعنى الملحد والكافر. وفي الإسلام، نُسِيَ المصطلح، وانفصمت علاقته بالمانويَّة. لكنَّ مصطلح الزِّنديق عاد إلى الاستعمال في أواخر العصر الأمويِّ وبدايات العصر العبّاسيِّ بمعنى «الداعي إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة». وحين رأى المهديُّ خطورة الثَّورات المتتابعة ضدَّهُ، وأكثرُها من خلفيّات مزدكيَّة وثنويَّة، أراد إحياء مصطلح الزَّندقة ولكن باستعمال موسَّع هذه المرَّة، يشمل عدداً من الفئات تضمُّ: (١) الثَّنويين جميعاً من مجوس ومانويِّين ومزدكيِّين وبرديصانيِّين؛ (٢) دعاة اللَّذَّة الحسِّيَّة المسلمين جميعاً؛ (٣) جميع مَن يهتمُّون بعلم الكلام والأسئلة المتعلِّقة باختلاف الفرق وقضايا القدر وما أشبه[١]؛ (٤) تهديد خصوم الدَّولة المحتملين جميعاً بتهمة الزَّندقة.

---

(١) وفي أواسط القرن الثالث، أُدرجت الصوفية ضمن المشمولين بالزَّندقة، انظر: التذكرة الحمدونية ١/ ٢٢٢. وفي هذه الفترة أيضاً كان البرامكة «يرمون بالزَّندقة»، وفيهم قال الأصمعي:

محاكمات الزَّنادقة

وصلتنا نماذج من المحاكمات التي جرت بتهمة الزَّندقة، وقد شملت هذه المحاكمات أناساً اتُّهموا بالثَّنويَّة، وأناساً اتُّهموا بالزَّندقة الأدبيَّة، وأناساً آخرينَ لم تثبتْ عليهم أيَّة تهمة. ويبدو المهديُّ حاضراً بشخصِهِ في أغلب هذه المحاكمات، التي كانت تجري باستدراج المتَّهم إلى الاعترافِ بالزَّندقة وقتلِهِ على الفور.

ينقلُ التَّنوخيُّ نموذجاً لمحاكمةِ رجلٍ اتُّهم بالزَّندقة، فسألَهُ المهديُّ، «فقالَ الرَّجُلُ: أشهدُ أن لا إلهَ إلّا الله وحدَهُ لا شريكَ له، وأنَّ محمَّداً صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ رسولُهُ، وأنَّ الإسلامَ ديني، عليه أحيا، وعليه أموتُ، وعليه أُبعَثُ. فقالَ له المهديُّ: يا عدوَّ اللهِ، إنَّما تقولُ هذا مدافعةً عن نفسِكَ، هاتم السِّياطَ، فأُحضِرَتْ، وأمرَ بضربِهِ، فضُرِبَ، وهو يقرِّرُهُ. فلمّا أوجعَهُ الضَّربُ قالَ له: يا أميرَ المؤمنينَ، اتَّقِ اللهَ، فقد حكمتَ عليَّ بخلافِ حكم اللهِ تَعالَى، وخلافِ حكم رسولِهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فإنَّ اللهَ بعثَ محمَّداً صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ يُقاتلُ الناسَ حتّى يقولوا لا إلهَ إلّا اللهُ، فإذا قالوها، عَصَموا دماءَهم وأموالَهم إلّا بحقِّهما. وحسابُهم على اللهِ، وأنتَ قد جلستَ تُطالِبُني وتضربُني حتّى أكفرَ، فتقتلَني. قالَ: فخجلَ المهديُّ، وعلمَ أنَّه قد أخطأَ. فأمرَ بإطلاقِهِ»[1].

ويروي ابن كثير أنَّ هذه الاتِّهامات شملت القاضي شريك بن

إذا ذُكِرَ الشِّركُ في مجلسٍ	أضاءت وجوه بني برمكِ
وإن تُليتْ عندهم آيةٌ	أتوا بالأحاديث عن مزدكِ

انظر: المعارف لابن قتيبة، ص ٣٨٢.

(١) التنوخي: نشوار المحاضرة ٨/ ٢٦٧.

عبد الله، لأنَّه لم يكن يرى جواز الصَّلاة خلف المهديِّ. فأحضره المهديُّ وخاطبه بأسلوب مهين قائلاً: «يا ابنَ الزانية. فقالَ: مه مه، يا أميرَ المؤمنينَ، فلقد كانتْ صوّامةً قوّامةً. فقالَ له: يا زنديقُ، لأقتلنَّكَ. فضحكَ شريكٌ، وقالَ: يا أميرَ المؤمنينَ، إنَّ للزِّنادقةِ علاماتٍ يُعرَفونَ بها؛ شربُهم القهواتِ، واتِّخاذهم القَيناتِ. فأطرقَ المهديُّ، وخرجَ شريكٌ مِن بين يديه»[1].

ويبدو أنَّ تهمة الزَّندقة اتُّخذت ذريعة لتصفية الخصوم وإحراج مَن يُشَكُّ في ولائِهِ. إذ يذكر الطَّبريُّ أنَّ المهديَّ استقدم عدداً كبيراً من عمّاله وأبنائهم منهم: «داود بن روح بن حاتم، وإسماعيل بن سليمان بن مجالد، ومحمَّد بن أبي أيُّوب المكِّيِّ، ومحمَّد بن طيفور، في الزَّندقة، فأقرُّوا، فاستتابَهم المهديُّ وخلَّى سبيلَهم»[2]. على أنَّه أطلقَ أيضاً بعضَ مَن أقرَّ على نفسِهِ. يقول الطَّبريُّ: «وأُتِيَ المهديُّ برجلٍ قد تنبّأَ، فلمّا رآه، قالَ: أنتَ نبيٌّ؟ قالَ: نعم، قالَ: وإلى مَن بُعثتَ؟ قالَ: وتركتموني أذهبُ إلى مَن بُعِثتُ إليه؟ وُجِّهتُ بالغداةِ، فأخذتموني بالعشيِّ، ووضعتموني في الحبسِ! قالَ: فضحكَ المهديُّ منه، وخلَّى سبيلَهُ»[3]. ومن المحتمل أنَّ هذا الشَّخص كانَ مجنوناً أرادَ أتباعُ المهديِّ به إعلامَهُ بضرورةِ عدمِ إكراهِ الناسِ على الاعترافِ بالزَّندقةِ جزافاً.

---

(١) البداية والنهاية ٧/ ٢١٠، وانظر صورة أخرى لهذه المناظرة في سير أعلام النبلاء ٦/ ١٩٨. وفي الصيغتين يفهم شريك «الزندقة» بمعنى الدعوة إلى اللذة الحسية.

(٢) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٣١.

(٣) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٤٢.

وهنا قد يثور السُّؤال حول احتمال ارتباط بعض هؤلاء الشُّعراء بوجهٍ من الوجوه بانتفاضة المقنَّع الخراسانيّ، التي كانت قد اندلعتْ في ذلك الوقت. لكنَّ هذا الاحتمال غير ممكن على الإطلاق، إذا عرفنا أنَّ أغلب هؤلاء الشُّعراء كانوا حريصين على النَّأيِ بأنفسهم عن هذه الحركة بالتَّحديد. وتوجد في شعر بشّار بن برد حصراً نصوص تدلُّ على أنَّه توجَّه بالتَّهنئة للمهديِّ عند القضاء على حركة المقنَّع الخراسانيّ، وإن لم يُشِرِ الشُّرّاح إلى ذلك. فهو يقول مخاطباً المهديَّ مصرِّحاً بكفر المقنَّع الخراسانيّ:

قتلتَ الشُّراةَ الناكثينَ عن الهُدى
وقنَّعتَ بالسَّيفِ المقنَّعَ بالكفرِ
فأصبحَ قد بدَّلتَهُ من قميصِهِ
قميصاً يهولُ العينَ من علقٍ حمرِ(١)

---

(١) لم يلتقط أغلب شراح الديوان بمختلف طبعاته أن «المقنَّع» هنا هو المقنَّع الخراساني، انظر: الديوان، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة، ١٩٥٧، ٣/ ٢٨٦، وطبعة دار الجيل، الديوان ٢/ ٣٦٥.

الفصل الرابع

القاسم الرَّسِّيّ وكتابه «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين»

عام ١٩٨، استشعر القاسم بن إبراهيم الرَّسِّيّ فشل ثورة أخيه محمَّد في الكوفة، فقرَّرَ الهرب باتِّجاه مصر. وفي مصر، عكف القاسم الرَّسِّيّ على تأليف عدد من الرَّسائل المكرَّسة جميعاً لنقد خصوم العقيدة وبيان مناقبها، مستفيداً من اختفائه في دكّان إسكافيٍّ، ورجال أمن الدَّولة يقطعون الشَّوارع بحثاً عنه. ولأنَّ جميع المصادر التي بين أيدينا قد تعرَّضت لمراحلَ متعاقبةٍ من التَّعديل والتَّحوير، فإنَّ من المستحسن البدء بمناقشة مصادر حركته.

تنتمي أغلبُ مصادرِنا التاريخيَّة والفكريَّة إلى القرن الرابع الهجريِّ. وهي تعكس ثقافة القرن الرابع، وتحاول تعميمَها على القرنين السابقين. وفي القرن الرابع الهجريِّ، حصل تقارب شديد بين الاعتزال والزَّيديَّة والإماميَّة. ولهذا تحرص مصادر القرن الرابع على تصوير حالة من التَّعايش والوئام والانسجام بين هذه المذاهب في القرنين السابقين. لكن يبدو أنَّ الحال واقعيّاً لم تكن كذلك. ففي زمن المهديِّ، حين كانَ الزَّيديُّون يحيطونَ ببلاط المهديِّ ويعقوب بن داود، كانَ القول بالاعتزال والقدريَّة داخلاً في إطار

الزَّندقة. وعلى العكس من ذلك، حين صارَ الاعتزالُ المذهبَ الرَّسميَّ للدَّولة في عصر المأمون، ظلَّ الزَّيديُّون مطاردينَ، كما حصلَ مع القاسم الرَّسِّيّ نفسه. ومن الدَّلائل على استقلال هذه المذاهب عن بعضها أنَّها كان لها ممثِّلوها الرَّسميُّون في بلاط المأمون. فكانت الدَّولة تنظِّم المناظرات بين المتكلِّمين في عصر المأمون، فيحضرها ممثِّلون عن كلِّ طائفة. في إحدى المناظرات، حضر ثمامة بن الأشرس عن المعتزلة، وعليُّ بن الهيثم عن الزَّيديَّة، ومحمَّد بن أبي العبّاس عن الإماميَّة. وبعد أن تناظروا حول موضوعة «الإمامة»، شتمَ محمَّدٌ عليّاً قائلاً: يا نَبَطيُّ، ما أنتَ والكلام؟ فانزعجَ المأمونُ وقالَ: الشَّتْمُ عيٌّ، والبذاءُ لؤمٌ. وذكّرَهم باتِّفاق المذاهب حول التَّوحيد[1]. وبالطَّبع لم يكن عقد هذه المناظرات من لدن الدَّولة خالصاً لوجهِ العلمِ، بل لا بدَّ أنَّها كانت ترمي إلى استيعاب هذه المذاهب، أو قراءة الخارطة السِّياسيَّة المحتملة من خلال المناظرات.

ولذلك فإنَّ هذه المصادر حين تقول إنَّ ابن طباطبا أعلن ثورته في الكوفة داعياً للرِّضا من آل محمَّد إنَّما تسقط أفكار القرن الرابع على الحركة في القرن الثاني. والمرجَّح أنَّ ابن طباطبا دعا لنفسه، وإن كانت المصادر تذكر أنَّ بعض الزَّيديَّة أقرُّوا بإمامة الرِّضا، «حينَ أظهرَ المأمونُ فضلَهُ، فلمّا توفِّيَ رجعوا إلى قولهم من الزَّيديَّة»[2]. وفي سنة ١٩٩ كانت حروب الشَّوارع ما زالت تشتعل

(١) ابن أبي طيفور: كتاب بغداد، ص ٢٠.
(٢) النوبختي: فرق الشيعة، ص ٧٣.

بين جيشي الأخوين في بغداد، وكان المأمون نفسه يفكِّرُ بإشراك الإمام الرِّضا في ولاية العهد. وحين سمع العبّاسيُّون بذلك، أرادوا خلعَهُ قبل وصوله إلى بغداد، وإسناد الخلافة إلى واحدٍ منهم، لأنَّه أظهر الشِّعار العَلَويَّ وخلع الشِّعار العبّاسيَّ.

وفي السَّنة نفسها ثارَ في الكوفة محمَّد بن إبراهيم بن طباطبا، أخو القاسم بن إبراهيم الرَّسِّيّ. يقول الطَّبريُّ: «خرجَ فيها بالكوفةِ محمَّد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب يومَ الخميسِ لعشرٍ خلونَ من جُمادَى الآخرةِ يدعو إلى الرِّضا من آلِ محمَّدٍ والعملِ بالكتابِ والسُّنَّةِ، وهو الذي يُقالُ له ابن طباطبا. وكانَ القيِّمَ بأمرِهِ في الحربِ وتدبيرِها وقيادةِ جيوشِهِ أبو السَّرايا، واسمُهُ السَّريُّ بن منصور، وكانَ يذكرُ أنَّه من ولد هانئ بنِ قبيصةَ بنِ مسعودٍ»[1].

وتتضارب الرِّوايات في هذه الثَّورة تضارباً كبيراً. على أنَّنا حين نحاولُ ترميمَ الأحداثِ وإعادةَ ترتيبِها ترتيباً منطقيّاً، يمكن أن نكوِّنَ عنها صورةً قريبةً من الواقع، إن لم تكن واقعيَّةً تماماً. والتاريخ الذي يوردُهُ أغلب المؤرِّخين لخروج محمَّد بن طباطبا هو سنة ١٩٩، أي أنَّه حصل بعد أن وضعت الحرب الأهليَّة في بغداد أوزارَها بين الأمين والمأمون. ولكن ربَّما كان الأرجح أنَّ ثورته بدأت قبل هذا التاريخ، أي أنَّه استغلَّ الحرب الأهليَّة في بغداد سنة ١٩٨، ليُعلِنَ ثورتَهُ في الكوفة. ونحن نجد أحد رجال الشِّيعة الإماميَّة يروي عن القاسم الرَّسِّيِّ، أخيه ومؤلِّف كتاب «الرَّدّ على

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ٤٣٦، ومروج الذهب ٣/ ٢١٩.

الزِّنديق اللَّعين»، كتاباً من كتب القاسم للشِّيعة[1]. ولكن يبدو أنَّ هذا التَّمهيد للثَّورة لم يفلحْ، ممّا اضطرَّ الأخوين إلى ترك الكوفة، خاصَّة بعد استتباب الحكم للمأمون في بغداد. ويذكر أبو الفرج الأصفهانيُّ أنَّ «القاسمَ بنَ إبراهيمَ أرادَ الخروجَ، واجتمعَ له أمرُهُ، فسمعَ في عسكرٍ صوتَ طنبورٍ، فقالَ: لا يصلحُ هؤلاءِ القومُ أبداً. وهربَ وتركَهم»[2]. والظاهر أنَّ الأخوين قرَّرا سلوك طريقين مختلفين، يذهب محمَّد باتِّجاه الجنوب نحو الحجاز، ويذهب القاسم باتِّجاه الغرب. ولا نعرف الطَّريق التي سلكَها بالتَّحديد، لكنَّنا سنسمع أنَّه وصلَهُ خبرُ مقتلِ أخيه وهو في المغرب، وربَّما كان المقصود أنَّه في طريقِهِ إلى مصرَ.

غير أنَّ محمَّداً قابل في طريقه إلى الحجاز أبا السَّرايا، «وكانَ قد خالفَ السُّلطانَ ونابذَهُ، وعاثَ في نواحي السَّوادِ، ثمَّ صارَ إلى تلكَ الناحيةِ، فأقامَ بها خوفاً على نفسِهِ»[3]. وفي الكوفة، جرت بعض الاشتباكات بين الجيش الزَّيديِّ والجيش العبّاسيِّ، وكانت اشتباكات ذات طابعٍ إقليميٍّ أكثر مما هي ذات طابعٍ طائفيٍّ. على أنَّ الموت لم يمهل محمَّداً، فماتَ وهو في الكوفة سنة ١٩٩هـ[4]. وينقل الأصفهانيُّ عن القاسم الرَّسِّيِّ قوله: «انتهى إليَّ نعيُّ أخي محمَّد وأنا بالمغربِ، فتنحَّيتُ، فأرقتُ من عيني سَجْلاً أو سَجْلَينِ،

---

(١) رجال النجاشي، ص ٣١٤.
(٢) مقاتل الطالبيين، ص ٤٥٠.
(٣) مقاتل الطالبيين، ص ٤٢٦.
(٤) مقاتل الطالبيين، ص ٤٣٤.

ثمَّ رثيتُهُ بقصيدةٍ». وبعد ذلك يُدرِج الأصفهانيُّ عدداً من أبيات القصيدة[١].

دخل القاسم الرَّسِّيّ مصر قبل مقتل أخيه سنة ١٩٩هـ. وقد بالغ في التَّنكُّرِ منذ دخوله الأراضيَ المصريَّة. وتذكر المصادر الزَّيديَّة رواية عن كيفيَّة دخوله ومقدار التَّحوُّطِ الذي كان يتَّبعه في أوَّل هذا الدُّخول. «عن بعضِ أتباعِهِ قالَ: دخلنا معه، حينَ اشتدَّ به الطَّلَبُ، أوائلَ بلادِ مصرِ، فانتهى إلى خانٍ. فاكترَى خمسَ حُجُراتٍ متلاصقاتٍ. فقلتُ له: يا ابنَ رسولِ اللهِ، نحنُ في عَوَزٍ من النَّفَقَةِ، وتكفينا حجرةٌ من هذه الحجرِ. ففرَّغَ حجرتينِ عن اليمينِ وحجرتينِ عن اليسارِ، ونزلنا معه الوسطى منهنَّ. وقالَ: هو أوقى لنا من مجاورةِ فاسقٍ وسماعِ مُنكَرٍ».

واستمرَّ هذا الحذر عند دخوله البلاد المصريَّة. ويبدو أنَّه في بداية الأمر لم يتردَّد في السُّكنى في حانوت إسكافيٍّ يختبئُ فيه. مع ذلك كانَ المنادونَ يواصلونَ الدَّعوة إلى العثورِ عليه. يقول النَّصُّ الزَّيديُّ: «ضاقتْ بالإمامِ المسالكُ واشتدَّ الطَّلَبُ، ونحنُ مختفونَ معَهُ خلفَ حانوتِ إسكافٍ من خُلصانِ الزَّيديَّة. فنُودِيَ نداءً يبلغُنا صوتُهُ: برئتِ الذِّمَّة ممّن آوى القاسمَ بنَ إبراهيمَ، وممّن لا يدلُّ عليه. ومن دلَّ عليه فله ألفُ دينارٍ، ومن البزِّ كذا وكذا». وبالطَّبع فقد شعرَ بنوعٍ من الاطمئنان فيما بعد بحيث صار بوسعه أن ينتقل

---

(١) مقاتل الطالبيين، ص ٤٤٩. وأخطأ المقريزي حين تصور أن القاسم الرَّسِّيّ هرب من أبي جعفر المنصور إلى السند، وزاد محقق كتابه خطأ آخر حين سماه «أبا القاسم»، انظر: المقريزي: النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، تحقيق: حسين مؤنس، طبعة المعارف، ص ١٠٢.

إلى مكانٍ أوسعَ، أو ربَّما بيتٍ خاصٍّ، لا يبارحُهُ على الإطلاق، تاركاً لأتباعِهِ مهمَّة العناية بشؤونه الحياتيَّة. وتزعم المصادر الزَّيديَّة أنَّه بقيَ متخفِّياً في مصر زهاء عشر سنين. «استشهدَ أخوه محمَّد بن إبراهيم وهو بمصرَ، فلمّا عرفَ ذلك، دعا إلى نفسِهِ، وبثَّ الدُّعاةَ وهو على حالِ الاستتارِ. فأجابَهُ عالمٌ من الناسِ من بلدانٍ مختلفةٍ، وجاءتْهُ بيعةُ أهلِ مكَّةَ والمدينةِ والكوفةِ وأهلِ الرَّيِّ وقزوينَ وطبرستانَ والدَّيلمِ، وكاتَبَهُ أهلُ العدلِ من البصرةِ والأهوازِ وحثُّوه على الظُّهورِ وإظهارِ الدَّعوةِ، فأقامَ عليه السَّلام بمصرَ نحو عشرِ سنينَ».

أمّا مؤرِّخو الدَّولة العبّاسيَّة فيمدُّون فترة بقائِهِ واختفائِهِ في مصر إلى أكثرَ من ذلك. ونحن نجد المأمون سنة ٢١١ يمتحن ولاء عبد الله بن طاهر في مصر بإرسالِهِ رجلاً يتظاهر بالنُّسك والدَّعوة إلى القاسم الرَّسِّيّ، قائلاً له: «امضِ في هيئةِ القرّاءِ والنُّسّاكِ إلى مصرَ، فادعُ جماعةً من كُبَرائِها إلى القاسم بنِ إبراهيمَ بن طباطبا، واذكرْ مناقبَهُ وعلمَهُ وفضائلَهُ، ثمَّ صرْ بعدَ ذلكَ إلى بعضِ بطانةِ عبدِ اللهِ بن طاهر، ثمَّ ائتِهِ فادعُهُ ورغِّبْهُ في استجابتِهِ له. وابحثْ عن دفينِ نيَّتِهِ بحثاً شافياً، وائتِني بما تسمعُ منه»[1]. وبالتَّأكيد ما كانَ المأمون يمتحنُ ولاءَ عمّالِهِ بالقاسم بن إبراهيم وهو يعرفُ مكانَهُ.

والمرجَّح أنَّه بقيَ في مصرَ حتّى وفاة المأمون سنة ٢١٨، وحينئذٍ قرَّرَ السَّفر إلى الحجاز. وإلى هذا الحبس الطَّوعيِّ ينبغي أن نعزو غزارة إنتاجِهِ الكلاميِّ والفلسفيِّ. ففي مصر بالذات، استفاد

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ٥٠٧، وابن طيفور: تاريخ بغداد، ص٩٩.

من هذا الحبس بكتابةِ أعمالٍ مثل «الرَّدّ على ابن المقفَّعِ» و«المناظرة مع الملحد في مصر». ويرد في مدخل كتاب «المناظرة مع ملحد» النَّصُّ التالي: «قيلَ كانَ وافى مصرَ رَجُلٌ من الملحدينَ، فكانَ يحضرُ مجالسَ فُقَهائِها ومتكلِّميها، فيسألُهم عن مسائلِ الملحدينَ. قالَ: فكانَ بعضُهم يُجيبُ عنها جَواباً ركيكاً، وبعضُهم يزجرُهُ ويشتمُهُ. فبلغَ خبرُهُ القاسمَ رضيَ اللهُ عنه، وكانَ بمصرَ، مُتَخَفِّياً في بعضِ البيوتِ، فبعثَ صاحبَ منزلِهِ ليُحضرَهُ عندَهُ، فأحضرَهُ. فلمّا دخلَ عليه، قالَ له القاسمُ عليه السَّلامُ: إنَّه بلغَني أنَّكَ تعرَّضتَ لنا، وسألتَ أهلَ نحلتِنا عن مسائلِكَ، ترجو أن تصيدَ أغمارَهم بحبائلِكَ، حينَ رأيتَ ضعفَ علمائِهم. . .إلخ»[1].

ومن الواضح أنَّ هذا التَّقديم من إضافةِ شخصٍ متأخِّر عن عصره، يكتبُهُ وهو مرتاحٌ. فقد كان القاسم الرَّسِّيّ في وضعيَّتِهِ تلك يبالغ في الاختفاء والاستتار خوفاً من الفاجر والسَّكران، فهل يمكن أن يفكِّرَ بدعوةِ مُلحِدٍ لمناظرتِهِ دون أن يخافَ منه؟ أغلب الظَّنِّ أنَّ أتباعه هم الذين نقلوا له خبر هذا الملحد، وتخيَّلَ هو الباقي في كتابة هذه الحواريَّة.

مؤلَّفات القاسم الرَّسِّيّ

لم تحظَ أعمال القاسم الرَّسِّيّ بأيَّة دراسة نقديَّة، مع الأسف، مع ما ترتديه من الأهمِّيَّة في إضاءة الفكر الإسلاميّ في مرحلة مبكِّرة من مراحل تشكيله، لأنَّها تكتسي بأهمِّيَّة استثنائيَّة بإعطائِها صورةً

(١) رسائل القاسم الرسي، الورقة ٥٨.

دقيقةً عن الحركات الفكريَّة الأولى، ولا سيَّما ما يتعلَّق منه بالكوفة في هذا الوقت. والواقع أنَّ أعماله قابلة للتَّصنيف في ضوء المعلومات المتوفِّرة عن حياته. وبرغم أنَّ بعض رسائله صدرَ ونُشِرَ، فإنَّها لم تحصل على دراسة نقديَّة تناسب أهمِّيَّتها، باستثناء ما يشار إليه من توافقها مع المعتزلة، أو المذهبيَّة الزَّيديَّة. ولعلَّ أغلب الباحثين الذين قدَّموا إحصاءات لأعماله إنَّما اعتمدوا على ما يرد في مجموع مؤلَّفاته. وأدرج فيما يأتي هذه القائمة، مع بعض التَّعليقات على كلِّ كتابٍ منها، استناداً إلى المخطوطة البرلينيَّة باعتبارها أقدم مخطوطات الكتاب[1]:

١. «الدَّليل الكبير»، وهو رد على الملاحدة الذين يطلبون الدَّليل على وجود الله.
٢. «المكنون».
٣. «الرَّدّ على النَّصارى».
٤. «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين ابن المقفَّعِ»، (نشره ميكائيل أنجلو جويدي، في روما سنة ١٩٢٧).
٥. «مسألة الطَّبريّين».
٦. «الإمامة»، (ذكره ابن النَّديم في الفهرست).
٧. «الرَّدّ على الملحد».

---

(١) وقد اعتمد فؤاد سزكين هذا الترتيب في كتابه عن تاريخ التراث العربي م١، ج٣، ص ٣٢٨، كما اعتمده محمد عمارة في رسائل العدل والتوحيد، ص ٢٢. لكن كل واحد منهما اعتمد النسخة التي اطلع عليها، وأضاف إليها بعض العنوانات الأخرى.

٨. «أصول العدل والتَّوحيد ونفي الجبر والتَّشبيه». (نشره محمَّد عمارة في رسائل العدل والتَّوحيد).
٩. «المديح الكبير للقرآن المبين».
١٠. «المديح الصَّغير».
١١. «المسترشد»، في الرَّدّ على مَن زعم أنَّ الله في السَّماء دون ما سواها.
١٢. «تثبيت الإمامة»، (نشره صالح الورداني في بيروت، دار الغدير، ١٩٩٨، وأرجح أنَّه من بواكير أعماله التي كتبها في الفترة العراقيَّة).
١٣. «سياسة النَّفس»، (ذكره ابن النَّديم في الفهرست).
١٤. «صفة العرش والكرسيّ».
١٥. «القتل والقتال».
١٦. «الرَّدّ على الرَّوافض من أصحاب الغلوّ». (ومصطلح الرَّوافض عند الزَّيديَّة يعني مَن يرفضون إمامة زيد بن علي).
١٧. «الرَّدّ على الرافضة»، (ذكره ابن النَّديم في الفهرست).
١٨. «الهجرة».
١٩. «الناسخ والمنسوخ».

إلى هنا تنتهي الأعمال التي كتبت في أصل المجموع. لكن يبدو أنَّ الناسخ أضاف إليه أعمالاً أخرى لاحقاً، وهي:

٢٠. «مختارات من كلامه في فصول متفرِّقة».
٢١. «الدَّليل الصَّغير».
٢٢. «العدل والتَّوحيد ونفي الجبر».

البنية الداخليَّة للكتاب

إذا حاولنا تقسيم كتاب «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» تقسيماً مضمونيّاً بحسب الأفكارِ التي يناقشُها، فسنجد أنَّها تقع في ثلاثةِ أقسامٍ؛ يُعنى القسم الأوَّل منها بالرَّدّ على «ماني»، بوصفه النَّموذج الأوَّل لاستحداث مذهب «الثَّنويَّة»، إذ «لم يسبقه إليه سابقٌ من الأوَّلين». ويشكِّل هذا المقطع المكرَّسُ لنقد ماني مدخلاً للرِّسالة. وحين يلاحظ المؤلِّف قصوره، يعد باستيفاء الموضوع في كتابٍ مستقلٍّ لنقد ماني: «فأمَّا النَّقضُ على ماني فسنضعُ له إن شاءَ اللهُ كتاباً تامّاً». ولا نعرف هل أوفى القاسم الرَّسِّيّ بهذا الوعد أم لا. وينصرف الجزء الثاني، وهو الجزء الأكبر من الرِّسالة، إلى الرَّدّ على رسالةٍ وقعتْ بين يديه لأحدِ ورثة ماني، وهو شخص نكرة، «وضعَ كتاباً أعجميَّ اللِّسانِ»، تُرجِمَ إلى العربيَّة، «ووصلَ إلينا في ذلك كتابُهُ، وما جمحتْ به من الإفكِ ألعابُهُ، فرأينا في الحقِّ أن نضعَ نقضَهُ، بعد أن وضعنا من قولِ ماني بعضَهُ». لكنَّ الرِّسالة تنتهي في الجزء الثالث منها بالعودة إلى مناقشة المانويَّة عموماً، ولا سيَّما ما يتعلَّقُ بأُسطورة الخليقة المانويَّة.

وهنا نلاحظ أنَّ القاسم الرَّسِّيّ ربط الحركة التي ينقدها، وهي في رأينا «المقنَّعيَّة»، بالمانويَّة، وقد رأينا أنَّ المقنَّع كانَ «مزدكيّاً»، ولم يكنْ مانويّاً، ثمَّ اختزلَ جميع الطَّوائف الثَّنويَّة في ماني، فلماذا؟ إذا افترضنا أنَّه لم يكنْ يعرفُ الفروق بين المزدكيَّة والبرديصانيَّة والمرقيونيَّة وأنواع الغنوصيّات الثَّنويَّة الأخرى، التي تختلف مع المانويَّة، أفلم يكنْ يعرف المجوسيَّة؟

جواب هذا السُّؤال يكمنُ في بلاط المأمون. فالمأمون لم يكنْ

معنيّاً بالقضاء على أيٍّ من هذه الحركات بقدر ما كان معنيّاً بالقضاء على المانويَّة. وتذكر المصادر التاريخيَّة أنَّه كان يتتَّبعُهم بالأسماء. ومن هنا تروي هذه المصادر أخبارَ «عشرةٍ من الزَّنادقةِ ممّن يذهبُ إلى قولِ ماني، ويقولُ بالنُّورِ والظُّلمةِ من أهلِ البصرةِ، فأمرَ بحملِهم إليه بعد أن سمُّوا واحداً واحداً»[1]. وما كنّا لنعرفَ أخبارَهم، لولا أحد المتطفِّلين، الذي ظنَّ أنَّهم ذاهبونَ إلى وليمةٍ، فاندسَّ بينهم واقتيدَ معهم، إلى حيث قُتِلوا في بغداد. بل رأينا أنَّ المأمون استقدمَ يزدان بخت، زعيم المانويَّة في عصرِهِ، من الرَّيِّ، وعقد المناظراتِ معه، وحاول إرغامَهُ على الدُّخول في الإسلام، فاحتجَّ يزدان بخت بأنَّ المأمون أسمى من أن يُكرِهَ الناس على تركِ مذاهِبِهم[2].

أمّا المجوسيَّة فيعود إغفالها إلى كون الفضل بن سهل، وزير المأمون الذي أسند إليه الرِّئاستين، كان يُتَّهم بالمجوسيَّة. وقد اتَّهمه هرثمة بالمجوسيَّة في حضور المأمون، ودفعَ حياته ثمناً لهذا الاتِّهام[3]. كما اتَّهمه بذلك نعيم بن حازم[4]. ورفض أحد القضاة قبول شهادته ضدَّ مسلمين، فأهانه المأمون وضربه[5]. مما يدلُّ على أنَّ القاسم الرَّسِّيّ كان يتفادى إغضاب الدَّولة، ولو تلميحاً، في حين يشير تصريحاً بتكفير أعدائها.

---

(١) مروج الذهب، ٣/٢٠٦.
(٢) الفهرست، ص ٤١١.
(٣) الجهشياري، ص ٤٤٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

استناداً إلى الطَّبيعة اللُّغويَّة للكتاب، يبدو من شبه المؤكَّد أنَّه كتاب قديم من بواكير العصر العبّاسيّ. فالمصطلحات التي يستخدمُها الكتاب قديمة، إمّا أن تكون إسلاميَّة قرآنيَّة خالصة، أو مانويَّة أو مزدكيَّة منقولة من نصّ مؤلِّف الكتاب الأصليّ. وحين يضطرُّ مؤلِّف الكتاب إلى الاستعانة بالفكر الفلسفيّ اليونانيّ، يستعمل بعض المصطلحات الفلسفيَّة من الحقبة المبكِّرة. عند حديثه، مثلاً، عن الموجودات المحدثة والقديمة يقول: «أتخلو الأشياءُ من أن تكونَ حوادثَ أو قديمةً، إذ الأشياءُ ليستْ إلّا قديماً أو حادثاً، لا يتوهَّمُ متوهِّمٌ فيها وجهاً ثالثاً» (الفقرة ٨٨). وهو يذكر «السَّفسطة» باسم «سوفسطا» (الفقرة ٨٨). ويتحدَّث عن ثنائيَّة العين والصُّورة، وليس عن المادَّة والصُّورة، وحين يتحدَّث عن العناصر الأربعة، يسمِّيها «الرُّؤوس»: «ولا بدَّ لهذا الخلقِ من رؤوسٍ أوَّليَّةٍ مبتدعةٍ من اللهِ سبحانَهُ» (الفقرة ٩١). ويستعمل للوجود والعدم مصطلحي «الأيس» و«اللَّيس» اللَّذين يظهرانِ عند الكنديّ (الفقرة ٩٢). وبرغم أنَّه ينقل عن المانويَّة مصطلح «الجواهر»، (الفقرة ١٠٠)، وهو مصطلحٌ فارسيٌّ قديمٌ، فإنَّه يُؤثِرُ عليه مصطلح «الأعيان». ولا شكَّ قطعاً في أنَّ المصطلح الذي يستخدمُهُ مصطلح قديم. وهذه مسألة في غاية الأهمِّيَّة. لأنَّ ابن المقفَّعِ، فيما يقال، كان أوَّل من ترجم مصطلح «الأعيان» كمقابل لمصطلح (أوزيا) الأرسطيّ اليونانيّ، الذي تترجمه الترجمات الفارسيَّة والعربيَّة الناقلة عنها إلى مصطلح «الجواهر».

والواقع أنَّ الوضعيَّة الحاليَّة لرسائل القاسم الرَّسِّيّ تشفُّ عن وجود مراجعات كثيرة لأعماله، تبدأ بابنه حسن، وتستمرُّ مع

مختلف رواة هذه الرَّسائل. ومما يدلُّ على وجود مراجعة وإحداث بعض التَّغييرات في الكتاب وأنَّ يداً أخرى جرت في تحريره، أنَّنا نجد رسائله الأخرى، مثل «الرَّدّ على الملحد»، تنطوي على مصطلحاتٍ لم تكن موجودةً في عصر المأمون، ربَّما يعود تاريخ انتشارها إلى القرن الرابع، مثل «إنِّيَّة الصانع» وغيرها. ورسالة «الرَّدّ على الملحد» رسالة مهمَّة للغاية، وتحتاج إلى دراسة متأنِّية، لأَّنها في واقع الأمر ليست رسالة، بل هي عمل «حواريٌّ» من الناحية الصِّنفيَّة. ولعلَّها من أقدم النُّصوص «الحواريَّة» العربيَّة التي تحمل اسم مؤلِّف. لكنَّنا سنقتصر هنا على مناقشة مصطلح «الإنِّيَّة» فيها.

وهذا ما يستحقُّ منّا بعض التَّفصيل. ففي أواسط القرن الرابع الهجريِّ، كان بمستطاع فيلسوف إسماعيليٍّ مثل السِّجستانيِّ (المتوفى سنة ٣٥٣ هـ) أن يتحدَّثَ بسهولة عن «الإنِّيَّة» و«التَّأييس»، بمعنى الوجود والإيجاد[١]. لكنَّ الأمر لم يكن بهذه السُّهولة قبل قرن ونصف من ذلك التاريخ. فأوَّل استخدام يحوِّل الحروف الجامدة، مثل «إن» و«ليس» و«ما»، إلى كلمات متصرِّفة يعود إلى الكنديِّ، فيلسوف العرب (المتوفى سنة ٢٥٢ في أرجح الآراء).

وفيما يتعلَّق بمصطلح «الإنِّيَّة» بالتَّحديد لدى الكنديِّ في رسالته «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، فقد ناقش محقِّق رسائل الكنديِّ آراء مختلف الباحثين حول كونه مترجماً عن اليونانيَّة من كلمة «أيني»

(١) السجستاني: الافتخار، ص١٧. وفي الأغلب فإن هذين المصطلحين هما تطوير لاستعمال أمونيوس لهما في ترجمته العربية، التي اطلع عليها الكندي وبعده النسفي، أستاذ السجستاني.

(εἶναι)، الدالة على فعل الكينونة في اليونانيَّة، أو من كلمة «أون» (ὤν) الدالة على الوجود[1]. ولعلَّ الكنديَّ كان معنيّاً بوضع قانونٍ لغويٍّ، وليس مفردة واحدة، يمكنه من خلاله تحويل الحروف الجامدة مثل «إن» و«ليس» و«ما» إلى كلمات متصرِّفة، يشتقُّ منها مصطلحاتٍ فلسفيَّةً مثل «إنِّيَّة»، و«ليسيَّة» و«مائيَّة». وإذا حكمنا استناداً إلى اعتبارات لغويَّة، فقد بدأ العرب استخدام المصطلحات الفلسفيَّة بتعريب المفردات، مثل «الفلسفة»، التي ترد عند ابن المقفَّعِ، «والجوهر»، وهو مصطلح فارسيٌّ معرَّب. وفي القرن الثاني، بدأوا باستعمال المصطلحات عن طريق ترويض المصطلحات الجامدة، مثل «الأيس» و«اللَّيس»، وشهد القرن الثالث محاولة أخرى في تصريف هذه المصطلحات الجامدة، مثل «الأيسيَّة» و«اللَّيسيَّة»، ومثل «التَّعيُّن» المشتقُّ من «العين»، وتركيب مفردات معقَّدة من الجمع بين مفردات بسيطة، مثل «ما هو» و«إنَّ»، اللَّتين اشتقُّوا منهما «الماهيَّة» و«الإنِّيَّة»، ولم يسلم هذا الاستخدام من بعض اللّبس. فقد تصوَّر بعضُهم أنَّ «الماهية» مشتقَّة من «المائيَّة» - بوصف «الماء» عنصراً من العناصر الأربعة مثل «الطِّينة»- ولذلك فإنَّ المصطلحات المركَّبة من مفردات جامدة أو

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٩٨/١. ولا شك أن كتاب أمونيوس قد استخدم عدداً ليس بالقليل من المصادر الصناعية بوصفها مصطلحات فلسفية، مثل الإنية والأيسية والأزلية والهوية، كما استعمل تصريفات متنوعة مثل التأييس والتكوين والإبداع والدثور وغير ذلك. غير أن هذا الكتاب ترجم في منتصف القرن الثالث، ولم ينتشر إلا بفضل مدرسة الكندي الفلسفية.

المصطلحات المتصرِّفة من أصل مفردات جامدة لا يمكن أن يرقى تاريخها إلى أبعدَ من القرن الثالث الهجريِّ.

وهذا ما جعل الفارابيَّ (ت ٣٣٩) يستفيض في شرح معاني «إنَّ»، مقارناً إيّاها بنظائرها في مختلف اللُّغات، في أوَّل كتابه «الحروف»: «إنَّ معنى «إنَّ»: الثَّبات والدَّوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلمِ بالشَّيءِ. وموضع «إنَّ» و«أنَّ» في جميع الألسنة بيِّنٌ. وهو في الفارسيَّة كاف مكسورة حيناً وكاف مفتوحة حيناً. وأظهر من ذلك في اليونانيَّة «أُن» و«أون»، وكلاهما تأكيد، إلا أنَّ «أون» الثانية أشدُّ تأكيداً، فإنَّه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم. فلذلك يسمُّون الله بـ«أون»، ممدود الواو، وهم يخصُّون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ«أُن»، مقصورة. ولذلك تسمِّي الفلاسفة الوجود الكامل «إنِّيَّة» الشَّيء، وهو بعينه ماهيَّته، ويقولون: «وما إنِّيَّة الشَّيء»، يعنون: ما وجوده الأكمل، وهو ماهيَّته. إلا أنَّ حرف «إنَّ» و«أنَّ» لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السُّؤال»[1].

ولم يحصل مصطلح «الإنِّيَّة» على المشروعيَّة الكاملة ليسودَ بعد ذلك في أوساط الفلاسفة والمتكلِّمين إلّا على يد أبي الحسن العامريِّ، في القرن الرابع الهجريِّ، حين جعلَهُ يُقال في مقابل الماهيَّة، في نصٍّ ينقله عنه تلميذه أبو حيان التوحيديُّ[2]. فهل يعقل

(١) الفارابي: الحروف، تحقيق: محسن مهدي، ص ٦١.

(٢) انظر: الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٨٤، وقد ورد في المطبوع مصحفاً، انظر تعليقات كراوس في آخر الكتاب. وهنا لا أستطيع الاطمئنان إلى ما يورده مؤلف كتاب «البدء والتاريخ» حول استخدام ضرار بن عمرو وأبي حنيفة لمصطلحي «الإنِّيَّة» و«الماهية»، وربما كان المصطلحان قد تعرضا لبعض

لهذا المصطلح الذي ابتدعه الكنديُّ، وحاول زرعه في لغة الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة أوَّل مرَّة، أن يرد على لسان متكلِّم مختبئ، ربَّما كان قد ماتَ قبل استعماله؟

وقد يعترض أحد بأنَّ ما يصحُّ على مصطلح «الإنِّيَّة» في حوارية «الرَّدّ على الملحد» يصحُّ بالدَّرجة نفسها على مصطلحي «الأيس» و«اللَّيس» في رسالة «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين». فمصطلحا «الأيس» و«اللَّيس» هما أيضاً استعملَهما الكنديُّ في رسائله[1]، وأرادَ بهما «الوجود» و«العدم»، وهو استعمال يتوافق مع استعمال المؤلِّف هنا. والجواب على هذا الاعتراض أنَّ استخدام «الإنِّيَّة» يتضمَّن تحويل حرف إلى اسم بإضافة لاحقة، هي (يَّة)، تحوُّله إلى مصدرٍ صناعيٍّ، وهذا تحويل مركَّب، يحتاج إلى زمنٍ أطولَ. وهو شيءٌ لم يوجد في عصر المؤلِّف إلّا عند الكنديِّ، ولم يشتهر إلا في القرن الرابع. أمّا استعمال «الأيس» و«اللَّيس» فيكتفي بتحويل فعلين جامدين إلى اسمين. وهذا شيءٌ كان معروفاً في اللُّغة الأدبيَّة العربيَّة منذ العصر الجاهليِّ. وحسبُنا هنا أن نتذكَّرَ الشاهد النَّحويَّ عند اللُّغويِّين، الذي ترد فيه «ليت» بمعنى «التَّمنِّي»:

ليتَ وهل تنفعُ شيئاً «ليتُ» ... ليتَ شباباً بُوعَ فاشتريتُ

كما يمكن في السِّياق نفسه الاستشهاد بأبيات أبي زبيد الطائيِّ، التي يقول فيها:

التعديل في وقت متأخر. وقد وردا مشوهين في النسخة المطبوعة الشوهاء التي بين يدي. انظر: البدء والتاريخ، ص ٣٦.

(١) رسائل الكندي الفلسفية ١/ ١٣٤.

ليتَ شعري وأينَ منّيَ «ليتٌ» إنَّ «لوّاً» وإنَّ «ليتاً» عناءُ[1]

وقد لاحظ فان إس طابع الجدل والمناظرة الذي يغلب على كتاب «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» ويقطع تسلسل الأفكار فيه. وفعلاً يشيع أسلوب السَّجع في أعمال القاسم الرَّسِّيّ، بما يقطع تسلسل الأفكار، وهو أمرٌ يعني أنَّ أعماله تتَّسم بالطابع الشَّفويِّ «الدَّعويّ». وهذا ما يدعوه فان إس بعلم الكلام الجدليّ، واصفاً رسالة القاسم الرَّسِّيّ في نقد ابن المقفَّع كنموذج على ذلك قائلاً: «نحن لا نعرف شيئاً عن علم الكلام الجدليّ. إذ لا تتوفَّر في أيدينا سوى نماذجَ قليلةٍ منه، أبرزها مقالتانِ في علم الكلام الجدليّ للإمام الزَّيديِّ القاسم بن إبراهيم (المتوفَّى سنة ٢٤٦هـ/ ٨٦٠ م)، إحداهما في الرَّدّ على النَّصارى، والثانية في نقد كتابٍ مانويٍّ يُنسَبُ إلى ابن المقفَّعِ. ويُلفِتُ النَّظر فيهما أسلوب السَّجع المتواصل - وبالتالي تقطُّع استمرار الأفكار فيهما- ولهذا يمكن أن تكونا مقالتين مخصَّصتين للإلقاء الشَّفويِّ»[2]. غير أنَّ السِّياق التاريخيَّ لكتابة هذه الرِّسالة يتعارض مع افتراض كونها خطبةً. فقد كتبَها القاسمُ الرَّسِّيُّ في فترة الاختفاء في مصر، كما رأينا، فضلاً عن كونِهِ ينقلُ نصوصاً من صلب الرِّسالة المانويَّة المزعومة، وهذا أمرٌ يتعارض مع الإلقاء الشَّفويِّ. ويبدو أنَّه أملى هذه الرِّسالة على أتباعِهِ متَّبعاً أسلوب الخطابة الدَّعويَّة، بالرّغم من كونها ليستْ خطبةً تُلقى شفاهاً. والطابع الدَّعويُّ لكتابتِهِ هو الذي يُلجِئُهُ إلى أسلوب الخطابة، حتى

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ١/ ٢٩٥، والأغاني ٥/ ٩٢.
(٢) النص الألماني، ص ٤٧، والترجمة العربية ١/ ٧٩.

عندما يكون مكرهاً على الاختفاء، متخيِّلاً وجودَ جمهورٍ يستمع إليه.

بالنسبة إلينا، كقرّاء معاصرين، يشكِّل أسلوب الرِّسالة المسجوع والحرص على التَّزويق اللَّفظيّ مشكلةً في متابعة أفكار الرِّسالة. لكنَّ هذا الأسلوب كانَ عرفاً أدبياً متَّبعاً في ذلك الوقت، وربَّما عُدَّ الإكثار منه دليلاً على عبقريَّة المتكلِّم وبيانه الناصع. فالمسألة ترتبط بأعراف التَّلقِّي الأدبي في ذلك الوقت. والحقيقة أنَّ القاسم الرَّسِّيَّ يعمد إلى اختيار مقاطع محدودة جدّاً من الرِّسالة الأصليَّة، ربَّما كانت تتعرَّض إلى انتقاد الإسلام، والتَّشكيك في التَّوحيد والنَّبيّ محمَّدٍ، لكنَّه لا يوردُها كاملة، وَرَعاً أو لسببٍ آخرَ، بل يورد أجزاءَ مبعثرةً منها، ثمَّ ينتقدُها، ويُكثِرُ من عباراتِ الشَّتم واللَّعن، المصحوبة بزخّاتٍ سجعيَّة متتابعة. وهذا ما يجعل من العسير على القارئ الحديث متابعة الفكرة الأساسيَّة. ومن المرجَّح أنَّ شيخ الزَّيديَّة في عصره أملى رسالته هذه على أصحابه إملاءً، متَّبعاً أسلوبَ الخطبةِ، وإن كانَ يستشهدُ بين الحين والآخر بالنَّصِّ المكتوبِ بينَ يديهِ.

يصرُّ القاسم الرَّسِّيّ، على امتداد رسالته، على إلصاق صفة (الجهل) بمؤلِّف الرِّسالة الأصليَّة، ويكرِّر مفردة (الجهل) ومشتقّاتِها في كلِّ مقطعٍ منها تقريباً. ولا يبدو أنَّ الإصرار على هذه المفردة قد جاء عفو الخاطر. بل هو يتعمَّد إيرادها قلباً ومناقضة للقب مؤلف الرِّسالة الأصليَّة. واللَّقب المضاد لـ(الجاهل) هو (الحكيم)، وهو اسم المقنَّع الخراسانيِّ أو لقبه، كما رأينا سابقاً. وهكذا فإنَّ

الرِّسالة الأصليَّة، التي ينقل منها القاسم الرَّسِّيّ، كانت تشير إلى مؤلِّفِها باسم (حكيم)، في حين يصرُّ القاسم الرَّسِّيُّ على تحويله إلى (جاهل). وهو في هذا يتَّبع مثال النَّبيّ محمَّد، الذي حوَّل اسم «أبي الحكم» إلى «أبي جهل».

من ناحية أخرى، تبرز في نصوص الرِّسالة الأصليَّة موضوعة «السُّور» و«الخندق» بروزاً واضحاً. فالرَّسِّيُّ ينقل عنه قوله: «إنَّ الشَّيطانَ قد بنى على كلِّ صنفٍ من أهلِ الأديانِ حائطاً حصيناً وسوراً شديداً، حصرَهم فيه». ويعزو لفكرة السُّور والخندق مكانةً خاصَّةً، في أسطورة الخليقة المانويَّة، مُناظرةً لمكانة أُمِّ الحياة والأراكنة والإنسان القديم: «فأمّا خرافاتُ أحاديثِهم، وتُرَّهاتُ أعابيثِهم، فهزلٌ ليسَ فيه جدٌّ، ولا ممّا يجبُ له ردٌّ. ألم يَرَوا أسماءَهم التي يسمُّونَ، وما منها لا غيره يعظِّمونَ؟ فمنها عندَهم: «أبو العَظَمَة»، و«أُمُّ الحياةِ المُتَنَسِّمة»، و«حبيبُ الأنوارِ»، و«حرّاسُ الخنادقِ والأسوارِ»، و«البشيرُ» و«المنيرُ»، و«الانسانُ القديمُ»، وما ذكروا من «الأراكنةِ»، التي عَلَيهم بها من اللهِ ألعَنُ اللَّعنةِ، وما قالوا من عمودِ السَّبْحِ» (الفقرة ١٠٢).

ونحن نجد موضوعة «الخندق» و«السُّور» في أسطورة الخليقة المانويَّة[١]، لكنَّها لا تحظى فيها بالأهمِّيَّة التي ترتفع إلى منزلة أمِّ الحياة والإنسان القديم وما أشبه. وهنا لا بدَّ أن نتذكَّر سور قلعة «سنام»، التي تحصَّنَ فيها المقنَّع الخراسانيُّ، ووصفه البغداديُّ بأنَّ

---

(١) انظر نموذجاً على النُّصوص المانويَّة المتعلِّقة بالخندق لدى الراغب الأصفهاني في محاضراته ٤/ ١٣٨.

سمكه «مائة آجرة»، وذلك «الخندق» الذي استدعى من سعيد الحرشيِّ أن يستجلب عشرة آلاف جلد جاموس من الهند.

الكتاب وابن المقفَّعِ

تنسب المصادر المتأخِّرة للمهديِّ أنَّه قال: «ما وجدتُ كتابَ زندقةٍ إلّا وأصلُهُ ابنُ المقفَّعِ»[1]. وهي قولة من المشكوك فيه أن تكون قد صدرت عن المهديِّ، لأنَّ مشكلة المهديِّ كانت مع «المقنَّع» الخراسانيِّ، لا مع ابن المقفَّعِ، الذي كانَ قد لقيَ حتفَهُ في عصر أبي جعفر المنصور قبل عصر المهديِّ.

ويروي ابن خلِّكان أنَّه وجد قولاً لإمام الحرمين الجوينيِّ في كتابه «الشامل» يرى فيه أنَّ ثلاثة أشخاص تآمروا لقلب الدَّولة، وذهب كلُّ واحدٍ منهم في اتِّجاه، وهم الجنابيُّ، مؤسِّس الحركة القرمطيَّة في الإحساء، والحلّاج في بغداد، وابن المقفَّعِ، الذي «توغَّلَ في أطرافِ بلادِ التُّركِ»[2]. وقد فطن ابن خلِّكان إلى أنَّ هذه المؤامرة مستحيلة من الناحية الكرونولوجيَّة. ولكي يصحِّحَ سياقَها، اقترح تغيير ابن المقفَّعِ إلى المقنَّع. «قلتُ: ولمّا وقفتُ على كلامِ إمامِ الحرمَينِ، رحمَهُ اللهُ تعالى، ولم يمكنْ أن يكونَ ابنُ المقفَّعِ أحدَ الثَّلاثةِ المذكورينَ، قلتُ: لعلَّه أرادَ المقنَّعَ الخراسانيَّ الذي ادَّعى الرُّبوبيَّة، وأظهرَ القمرَ... ويكونُ الناسخُ قد حرَّفَ كلامَ إمامِ الحرمَينِ، فأرادَ أن يكتبَ «المقنَّعَ»، فكتبَ «المقفَّعَ». فإنَّه يقربُ منه

---

(١) ابن خلِّكان: وفيات الأعيان ٢/١٥١.

(٢) وفيات الأعيان ٢/١٤٦.

في الخطّ»[1]. واستدرك ابن خلّكان بأنَّ ذلك ممتنعٌ أيضاً، فلعلَّ الثالث هو الشَّلمغانيَّ الذي عاصرَ الحلّاجَ والجنابيَّ.

وعاد ابن كثير مرَّة أخرى إلى هذا النَّصِّ، مع ارتكاب أخطاء إضافيَّة، حين نسب القولَ في البداية إلى الغزاليِّ في «مشكاة الأنوار»، ونسبَهُ عند نقل كلام ابن خلّكان إلى إمامِ الحرمينِ[2]. وهكذا صارَ ابن المقفَّعِ يحلُّ محلَّ المقنَّعِ في حلقة الزَّنادقة المتآمرين على الإسلامِ.

والواقع أنَّ ما حصلَ مع نصِّ إمام الحرمينِ كان قد حصلَ بحذافيره مع نصِّ القاسم الرَّسِّيِّ. فالصِّفات التي يعزوها الرَّسِّيّ للمؤلِّف لا تنطبقُ على ابن المقفَّعِ، بل على المقنَّعِ الخراسانيِّ. فالرَّسِّيُّ يصفُ الكتابَ الذي وقع بين يديه بأنَّه كتابٌ «أعجميُّ البيانِ»، أي أنَّه مكتوبٌ بالفارسيَّة. والحال أنَّ ابن المقفَّعِ يجد فرادته الأدبيَّة في اللُّغة العربيَّة لا الفارسيَّة. والأغرب أن يصفه الرَّسِّيُّ بالجهل باللُّغة العربيَّة: «وما ابن المقفَّع بمأمونٍ، أن يظنَّ أنَّ الحرسَ شرطيُّونَ، لما بلونا من جهلِهِ باللِّسانِ» (الفقرة ٣٨). ويصفُ صاحبَ الكتابِ بأنَّ له أتباعاً وأعواناً يمارسُ عليهم سلطةَ تسويقِ جهلِهِ: «فيا ويلَ ابنِ المقفَّعِ لقد أدَّاه عَتَهُهُ وعَماهُ في الأمورِ، إلى أجهلِ الجهلِ فيما وصفَ من الظُّلمةِ والنُّورِ. وليسَ عِلَّتُهُ فيما أحسَبُ من ضَلالِهِ، ولا عِلَّة مَن تبعه عليه من جُهّالِهِ، إلّا قلَّةُ علمِهم بما شرعَ اللهُ به دينَهُ... حتّى بلغَني عن الحمقَى منه انتشارٌ،

---

(١) وفيات الأعيان ٢/ ١٥٥.

(٢) البداية والنهاية ٧/ ٥٥٣.

وتتابعتْ بانتشارِهِ عليَّ أخبارٌ، ورُفِعَتْ إلينا منه مسائلُ عن ابنِ المقفَّعِ، لم آمنْ أن يكونَ بمثلِها اختدعَ في مذهبِهِ كلَّ مختدَعٍ» (الفقرة ٣٠).

هذا ما يتعلَّق بالأدلَّة الداخليَّة من نصِّ الرِّسالة. أمّا الأدلَّة الخارجيَّة فكثيرة. أوَّلاً، يكاد يجمع المؤرِّخون المتقدِّمون من صدر العصر العبّاسيِّ على أنَّ السَّبب في مقتل ابن المقفَّعِ لا صلة له بعقيدتِهِ الدِّينيَّة على الإطلاق، بل هو يتعلَّق بعدم تحفُّظِهِ في مخاطبة المنصور وإلزامِهِ بأيمانٍ ومواثيقَ صارمةٍ غايةَ الصَّرامة، حتى جعل من ضمن ميثاق العفو عن عيسى بن عليّ، ابن عم المنصور: «إن فعلتُ، أو دسستُ، فالمسلمونَ براءٌ من بيعتي، وفي حلٍّ من الأيمانِ والعهودِ التي أخذتُها عليهم». وما يشبه هذا من عبارات لا يليق صدورها عن خليفة، كأنَّ كاتب الميثاق أعلى سلطةً من الخليفة نفسِهِ[1]. وهذا ما دعا الجاحظ إلى وصفه بأنَّ «علمَهُ أكبرُ من عقلِهِ»، أي أنَّ معرفته النَّظريَّة تتقاصر عن معرفته العمليَّة في كيفيَّة مخاطبة السَّلاطين.

ثانياً، أنَّنا نجد أنَّ ابن المقفَّعِ ظلَّ يحتفظ بسمعةٍ طيِّبةٍ لدى الأجيال التالية من الأدباءِ، أدبيّاً وعقائديّاً، وظلَّت دكاكين الورّاقين تسوِّق أعماله دون حرج. بل إنَّ سمعته الطَّيِّبة كانت تدعو بعضهم إلى تزوير الكتب باسمه. ومن هؤلاء الجاحظ، الذي ينقل عنه المسعوديُّ «أنَّه كانَ يؤلِّفُ الكتابَ الكثيرَ المعاني، الحَسَنَ النَّظمِ، فينسبُهُ إلى نفسِهِ، فلا يرى الأسماعَ تُصغي إليه، ولا الإراداتِ تُيَمِّمُ

(١) اليعقوبي ٢/ ٣٠٥، والجهشياري ص١٦٧.

نحوَهُ. ثمَّ يؤلِّفُ ما هو أنقصُ منه مرتبةً، وأقلُّ فائدةً، ثمَّ ينحلُهُ عبدَ اللهِ بن المقفَّعِ أو سهلَ بن هارونَ أو غيرَهما من المتقدِّمينَ، ومَن قد طارتْ أسماؤُهُم في المصنِّفينَ، فيُقبِلونَ على كَتْبِها، ويسارعونَ إلى نسخِها، لا لشيءٍ إلّا لنسبتِها إلى المتقدِّمين»[1]. وهذا يدلُّ على رواج أعمال ابن المقفَّعِ في دكاكين الورّاقين في ذلك العصر. وما كانت لتروجَ لو كان ابن المقفَّعِ متَّهماً في عقيدتِهِ.

ثالثاً، أنَّنا نجد أنَّ بعض تلاميذ ابن المقفَّعِ، ومن تعلَّموا على يديه، قد حصلوا على مناصبَ عاليةٍ، ومن هؤلاء الفيض بن أبي صالح، الذي يقول فيه ابن خلِّكان: «لمّا حبسَ المهديُّ يعقوب، رتَّبَ في الوزارة أبا جعفر الفيض بن أبي صالح، وكانَ من غلمانِ عبدِ اللهِ بنِ المقفَّعِ، وكانَ شديدَ الكبرِ، وكانَ أبوه نصرانيّاً»[2].

بالطَّبع هناك روايات كثيرة انتُزِعَتْ من الأخباريِّين بالقوَّة. من ذلك مثلاً الرِّواية التي ينقلها المسعوديُّ عن محمَّد بن عليّ المصريِّ الخراسانيِّ الأخباريِّ، وفيها يزعم أنَّ المهديَّ «أمعنَ في قتلِ الملحدينَ والذاهبينَ عن الدِّينِ لظهورِهم في أيّامِهِ، وإعلانِهم باعتقاداتِهم في خلافتِهِ، لما انتشرَ من كتبِ ماني وابنِ ديصانَ

(١) المسعوي: التنبيه والإشراف، ص ٧٦. ويوجد نص الجاحظ هذا في مقدمة كتاب «المحاسن والأضداد»، المنسوب له، والمفارقة أن حديث الجاحظ عن التزوير في أوَّل كتابه قد جعل الباحثين يشككون في نسبته إليه، لأن هذا الحديث يأتي بلا مناسبة وخارجاً عن السياق. انظر: الجاحظ: المحاسن والأضداد، طبعة دار إحياء العلوم، ص ١٢.

(٢) وفيات الأعيان ٧/٢٦، وانظر عنه الجهشياري، ص ٢٤٤، والمصادر المذكورة فيه.

ومرقيونَ، ممّا نقلَهُ عبدُ اللهِ بنُ المقفَّعِ وغيرُهُ، وتُرجِمتْ من الفارسيَّة والفهلويَّة إلى العربيَّة، وما صنَّفَهُ في ذلك الوقتِ ابنُ أبي العوجاء وحمّاد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس تأييداً لمذاهبِ المانيَّة والدَّيصانيَّة والمرقيونيَّة». ويحدث أن تؤخذ هذه الرِّوايات مأخذ الجدِّ، وحينئذٍ تتحوَّل إلى روايات تاريخيَّة. لكنَّ نظرة دقيقة في سندها توضِّح درجة مصداقيَّتِها. فالمسعوديُّ ينقل الرِّواية شفاهاً عن محمَّد بن عليّ المصريِّ الخراسانيِّ، وهو ينصُّ بصريح العبارة على أنَّ القاهر، الخليفة العبّاسيَّ، خلا به قائلاً: «لتصدقنِّي أو هذه، وأشارَ إلى الحربةِ، فرأيتُ واللهِ الموتَ عياناً بيني وبينَهُ». وما أسهل تكفير الموتى دفاعاً عن حياة الأحياء. ويستأنف المسعوديُّ في التَّعريف بصاحب هذه الرِّواية وأنَّه ما زال حيّاً يتصنَّع الرِّوايات للرُّؤساء لكونه «مدّاحاً للملوك معاشراً لأهل الرِّئاسات»[1].

والآن فإنَّ جميع هذه الأوصاف تنطبق على «المقنَّع» الخراساني، وليس على «ابن المقفَّعِ». وأكاد أجزم أنَّ النَّصَّ الذي كتبه الرَّسِّيُّ كان في الأصل عن «المقنَّع»، لكنَّ أحد نقلته لم يعرفْهُ، فحوَّله إلى «ابن المقفَّعِ»[2]. واستمرَّ هذا التَّحريف إلى الوقت الحاضر. وقد رأينا أنَّ رسائل القاسم الرَّسِّيّ كانت قد تعرَّضت إلى تحرير شخص أعاد النَّظر فيها بعد القرن الرابع الهجريِّ، استناداً إلى ما وجدنا فيها من مصطلحات لا تنتمي لعصره.

---

(١) مروج الذهب ٤/ ٢١.

(٢) وبالطبع لم تكن إضافة «ابن» بالشيء العسير، فالمقنَّع نفسه يرد اسمه لدى مسكويه في «تجارب الأمم» ولدى الكرماني في «راحة العقل» بصيغة «ابن المقنَّع».

المسمعيّ وابن المقفَّع

يتَّهم البيرونيُّ ابنَ المقفَّعِ بالمانويَّة في موضعين من كتابِهِ «تحقيق ما للهند من مقولة»، أحدُهما حين يشكِّكُ في ترجمة ابن المقفَّعِ لكتاب «كليلة ودمنة»، ويعلن عن رغبتِهِ في إعادة ترجمته قائلاً: «وبودِّي إن كنتُ أتمكَّنُ من ترجمةِ كتاب «بنج تنتر»، وهو المعروفُ عندَنا بكتابِ «كليلة ودمنة»، فإنَّه تردَّدَ بينَ الفارسيَّة والهنديَّة، ثمَّ العربيَّة والفارسيَّة، على ألسنةِ قومٍ لا يُؤمَنُ تغييرُهم إيّاه، كعبدِ اللهِ بنِ المقفَّعِ في زيادتِهِ بابَ «برزويه» فيه، قاصداً تشكيكَ ضَعفى العقائدِ في الدِّينِ، وكسرِهم للدَّعوةِ إلى مذهبِ المنّانيَّةِ. وإذا كانَ متَّهماً فيما زادَ، لم يخلُ عن مثلِهِ فيما نقلَ»[1].

ويعود في نصٍّ آخرَ إلى إقرانِ كلٍّ من ابنِ المقفَّعِ وابن أبي العوجاء معاً بالمانويَّة: «ثمَّ جاءتْ طامَّةٌ أخرى من جهةِ الزَّنادقةِ، أصحابِ ماني، كابنِ المقفَّعِ وكعبدِ الكريمِ بن أبي العوجاءِ وأمثالِهم، فشكَّكوا ضعافَ الغرائزِ في الواحدِ الأوَّلِ من جهةِ التَّعديلِ والتَّجويرِ، وأمالوهم إلى التَّثنية، وزيَّنوا عندَهم سيرةَ ماني حتّى اعتصموا بحبلِهِ»[2].

ونجد هذا الاقتران بين المانويَّة وابن المقفَّعِ وابن أبي العوجاء لدى متكلِّم سابق على عصر البيرونيِّ، هو القاضي عبد الجبّار الرازيُّ، في الجزء الخاصِّ بالفرق غير الإسلاميَّة من كتابه «المغني»، ولكنَّ القاضي عبد الجبّار لا ينقله باعتباره رأيه الخاصَّ،

---

(١) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ٢٢٠.

بل يوردُهُ حكايةً عن متكلِّم سابق اسمه المسمعيُّ: «وحكى المسمعيُّ عن ابنِ أبي العوجاءِ أنَّه قالَ بمذهبِ الثَّنويَّة، واختصَّ بأن قال: إنَّ كلَّ واحدٍ من الأصلين ينقسم خمسَ حواسَّ، والحاسَّة التي تُدرِكُ الألوان غيرُ الحاسة التي تُدرِكُ الطُّعوم، والتي تُدرِكُ الطُّعوم غير التي تُدرِكُ الأرايح. وذكر أنَّ ابن المقفَّعِ اختصَّ بأن قال: إنَّ النُّور إنَّما دبَّرَ الظُّلمة، وأدخل نفسه فيها لما هو أصلحُ له من العاقبة، ونفى ما ذكرتْهُ المنانيَّة من الأقاصيص الشَّنيعة في حرب الأصلين. وأقرَّ بالحركات وأنَّها غير الأعيان، وزعم أنَّ الحركة طبيعيَّة للكونين، وأنَّ حركات النُّور خيرٌ كلُّها، وحركات الظُّلمة شرٌّ كلُّها. وذكر أنَّ النُّعمان الثَّنويَّ، وهو الذي قتله المهديُّ، اختصَّ بأن أنكرَ الحركاتِ على ما ذهبت إليه الثَّنويَّة... إلخ»[1]. ويمضي النَّصُّ الذي ينقله القاضي عبد الجبّار إلى مناقشة آراء بشّار الأعمى وأبي شاكر الدَّيصانيِّ وهشام بن الحكم وغسّان الرَّهاويِّ وابن طالوت، أي باختصار مناقشة آراء المجموعات التي اعتبرتها الدَّولة العبّاسيَّة «حلقات الزَّنادقة» المناوئة لها. فمن هو «المسمعيُّ» هذا؟

لا نكاد نعرف عن المسمعيِّ شيئاً، وهو الذي عمَّمَ هذه الأفكار ونشرها، لشحَّةِ المعلومات المتوفِّرة عنه. غير أنَّ استعراض أعمال الطَّبيب والفيلسوف محمَّد بن زكريا الرازيِّ يمكن أن يقدِّم لنا بعض المفاتيح عن سيرته وأفكاره. ففي مسرد كتب الرازيِّ يرد كتابانِ يحملانِ اسمَ المسمعيِّ، الأوَّل هو «الرَّدّ على المسمعيِّ

(١) المغني: الفرق غير الإسلاميَّة، ٥/ ٢٠.

المتكلِّم في ردِّهِ على أصحابِ الهيولى»[1]. والثاني «الرَّدّ على ابن اليمان في نقضه على المسمعيّ في الهيولى»[2]. ويستفاد من هذه الإشارات أنَّ المسمعيَّ المذكور كانَ أحدَ أوائلِ المتكلِّمينَ الذين جنَّدتهم الدَّولة العبّاسيَّة للرَّدِّ على مناوئيها الفكريِّين، وأنَّه ألَّف كتاباً في شرح آراء أصحابِ الهيولى، يعرض فيه أفكار الفلاسفة والثَّنويِّين والمتكلِّمين، وربَّما كانت النُّصوص التي ينقلها القاضي عبد الجبّار مأخوذةً من هذا الكتاب أو من كتاب مماثل له يُعنى بالمقالات. وقد حظيَ هذا الكتاب بالانتشار والتَّأثير، بحيث نقضه ابن اليمان، ثمَّ كرَّس له محمَّد بن زكريّا الرازيُّ كتابين، أحدهما لنقضه، والثاني في نقض كتاب ابن اليمان حول نقضه.

يمكننا تحديد زمن المسمعيِّ بأنَّه سابقٌ على محمَّد بن زكريا الرازيِّ (المتوفى سنة ٣١٣هـ حسب ما ينقله البيرونيُّ) ولاحق على آخر المفكِّرين الذين يناقشهم، وأغلبُهم من مفكِّري القرن الثاني. وبالتالي نستطيع أن نرجِّح أنَّه عاش حياته في النِّصف الثاني من القرن الثالث. ويبدو من النُّصوص الكثيرة التي ينقلها القاضي عبد الجبّار من كتابه أنَّه عُنيَ بانشقاقات الثَّنويَّة والمانويَّة، ولا سيَّما حركة المقلاصيَّة التي رأينا أنَّها ظهرت في أواخر العصر الأمويِّ حتّى قدوم أبي هلال الدَّيجوريِّ من إفريقيا في زمن المنصور. غير أنَّ الخطوة الأخطر التي قام بها المسمعيُّ هي الجمع بين حركة «الزَّندقة» الأدبيَّة، التي كانت تعني مذهب اللَّذَّة الحسِّيَّة والظُّرف في

---

(١) تاريخ الحكماء، ص ٢٧٤، وعيون الأنباء، ص ٤٢٣.

(٢) تاريخ الحكماء، ص ٢٧٥.

التَّعامل الأخلاقيّ واغتنام اللَّحظة الحاضرة، وبين حركة «الزَّندقة» باعتبارها التَّسمية الساسانيَّة للدِّيانة المانويَّة نفسها. وهكذا حرص المسمعيُّ على تصوير «زنادقة» الأدباء من دعاة المذهب الحسِّيِّ الظُّرفاء باعتبار أنَّهم «زنادقة»، أي مانويُّون في ديانتهم. وبالطَّبع فقد راق هذا الجمع للدَّولة. لكنَّه لم يَرُقْ لمحمَّد بن زكريا الرازيِّ، الذي كان ناقداً لمذهب اللَّذَّة الحسِّيَّة كما رأينا من قبل، كما كان ناقداً لأيِّ مذهبٍ فكريٍّ لا ينسجم مع الأفلاطونيَّة المحدثة.

على أنَّ المسمعيَّ المتكلِّم، فيما يظهر، قد تأثَّرَ بمناخ البصرة العام حينئذٍ، الذي يطغى عليه الاعتزال العثمانيُّ. واسمه الكامل هو «أحمد بن الحسن بن سهل المسمعيُّ». وقد ذكره المسعوديُّ في «التَّنبيه والإشراف» عند حديثه عمّن ألَّفوا في كتب «المقالات والفرق»، وأدرج اسمه مصحَّفاً بين مجموعة من أسماء المعتزلة منهم: النَّظّام والصَّيمريُّ وهشام الفوطيُّ وأبو الهذيل العلّاف وأبو عيسى الورّاق، لينتهي بذكره واصفاً إيّاه بأنَّه «المعروف بابن أخي زرقان»[١]. وهؤلاءِ جميعاً من معتزلة الطَّبقة السابعة، التي عاشت

(١) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص ٣٩٤، وقد تصحف المسمعي إلى المصمعي. ويعطي ياقوت تعريفاً أفضل بزرقان، إذ يصفه بأنه «محمد بن شداد بن عيسى أبو يعلى المسمعي، يُعرف بزرقان، أحد المتكلمين المعتزلة». لكنَّه يقول إنه توفي سنة ٢٠٨ أو ٢٠٩. مما يعني أنه مات قبل عصر الواثق. انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥/ ١٢٣. وهكذا يكون زرقان قد توفي في زمن المأمون، حين كان المعتزلة في السُّلطة. لكن مصادر أخرى تذكر أنه توفي سنة ٢٩٨ وقيل ٢٧٨. وقد يكون هذا التاريخ أقرب إلى الصحة، لأن زرقان كان يعرف بـ«غلام النظام»، وقد توفي النظام بحدود ٢٢١ - ٢٣١. وترك زرقان كتاباً عنوانه «كتاب المقالات»، توجد

في عصر الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢)، أي في الفترة التي كان فيها المعتزلة يسيطرون على الجهاز الآيديولوجيِّ للدَّولة. وقد وصف المسعوديُّ الواثقَ بأنَّه «يذهبُ في كثيرٍ من أمورِهِ مذاهبَ المأمونِ، شغلَ نفسَهُ بمحنةِ الناسِ في الدِّينِ، فأفسدَ قلوبَهم»[١]. وتذكر المصادر المعتزليَّة أنَّ الواثق كان يعقد المناظرات لإفحام الخصوم، ويأمر متكلِّمي المعتزلة بالرَّدّ عليهم. وقد أمر زرقان، تلميذ النَّظّام وخالَ المسمعيِّ، بمناظرة يحيى بن كامل بحضوره[٢].

وهناك ظاهرة أخرى يبدو أنَّنا بحاجة إلى الانتباه لها، وهي أنَّ القاضي عبد الجبّار كان ينظر إلى كتاب المسمعيِّ باعتباره نظيراً موازياً لكتاب «الآراء والدِّيانات» للنُّوبختيِّ. لكن يبدو أنَّ موسوعيَّة النُّوبختيِّ وحياديَّتَهُ أجبرت حتّى خصومه الفكريِّين على الاعتراف بقيمة عمله، ولهذا نرى حنابلة من طراز ابن الجوزيِّ لا يتردَّدون في الاستشهاد بكتابه. في حين أنَّ التعصُّب الآيديولوجيَّ الذي يبديه كتاب المسمعيِّ وخلطه بين أنواع الدِّيانات الثَّنويَّة والمذاهب الفكريَّة في مذهبٍ سياسيٍّ غامضٍ هو السَّبب الذي دعا المتأخِّرين، بمن فيهم المعتزلة، إلى إهمال أعماله.

نقول منه في «مقالات الإسلاميين» للأشعري و«البدء والتاريخ» و«الفرق بين الفرق»، وقد ورد اسمه فيه مصحَّفاً بصيغة «زبرقان». ولا يستبعد أن يكون ابن أخته أحمد بن الحسن المسمعي قد استفاد منه في كتابه عن «المقالات»، الذي ينقل منه صاحب المغني.

(١) التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.

(٢) باب ذكر المعتزلة، ص ٤٥. ومن المحتمل أن يحيى بن كامل كان إباضياً أو خارجياً.

وإذا عدنا إلى النُّصوص التي نقلها القاضي عبد الجبّار من كتاب المسمعيِّ حول ثنويَّة ابن المقفَّع أو مانويَّتِهِ المزعومة، فلا نجد سوى تهمة مجرَّدة، عارية عن الدَّليل. وابن المقفَّعِ، بحسب هذه النُّبذة نفسها، لا يؤمن بخرافات المانويَّة وأساطيرها حول الأصلين القديمين، ويعتقد أنَّ الحركات طبيعيَّة، وأنَّ التقابلات الثُّنائيَّة لديه لا تذهب إلى أبعد من التَّقابلات الثنائيَّة عند الرواقيَّة التي شاعت في البيئة الثَّقافيَّة لعصره. ولهذا يتحفَّظُ القاضي عبد الجبّار على هذه المعلومات، ويحرصُ على أن يتركَ مسافةً تفصلُهُ عن تبنِّي هذه النُّقول بنسبتها إلى المسمعيِّ: «وحكى المسمعيُّ، وزعمَ، وذكرَ... إلخ». وربَّما كان الدافع لدى البيرونيِّ في تشكيكه بعقيدة ابن المقفَّعِ لا يعدو الدافع الشَّخصيَّ، بتأكيده المزاعم المتداولة، لأنَّه يريد إعادة ترجمة كتاب «بنج تنترا»، المعروف بكتاب «كليلة ودمنة».

فضلاً عن ذلك، فقد كان موقف الباحثين المدقِّقين، ممّن يُعتَدُّ بآرائهم، من ابن المقفَّعِ موقفاً حياديّاً على نحو ما. فالباقلانيُّ في «إعجاز القرآن» ينفي عنه تهمة «معارضة القرآن» ويوردُها بصيغة تشكيكيَّة على اعتبار أنَّها قضيَّة مشهورة، وإن لم تكنْ قطعيَّة: «وقد ادَّعى قومٌ أنَّ ابنَ المقفَّعِ عارضَ القرآنَ، وإنَّما فزعوا إلى «الدُّرَّة» و«اليتيمة» [في الأصل: الدُّرَّة والتَّليميَّة]، وهما كتابانِ: أحدُهما يتضمَّن حِكَماً منقولةً، توجدُ عندَ حُكَماءِ كلِّ أُمَّةٍ مذكورةٍ بالفضلِ. فليسَ فيها شيءٌ بديعٌ من لفظٍ ولا معنىً. والآخرُ في شيءٍ من الدِّياناتِ، وقد تهوَّسَ فيه بما لا يخفى على مملٍ. وكتابُهُ الذي بناه في الحِكَمِ منسوخٌ من كتابِ بزرجمهرَ في الحكمةِ. فأيُّ صنعٍ له في

ذلك؟ وأيُّ فضيلةٍ حازَها فيما جاءَ به؟»[1].

وعلى النَّحو نفسه، يقتصر الأمرُ عند العامريِّ في كتابه «الإعلام» باتِّهام ابن المقفَّعِ بمحاولة تمرير «مكارم الأخلاق» المجوسيَّة في كتاب «الإبستا» في كتبِهِ: «ولَعَمري إنَّ للمجوسِ كتاباً يُعرَفُ بـ«أبستا»، وهو يأمرُ بمكارمِ الأخلاقِ ويُوصي بها، وقد أتى بمجامعِها عبدُ اللهِ بن المقفَّعِ في كتابِهِ المعروف بـ«الأدب الكبير»، وعليّ بن عبيدةَ في كتابِهِ الملقَّب بـ«المصون». إلّا أنَّه مع تقدُّمِهِ في ذلك غيرُ لائقٍ شيئاً منه بالقرآن»[2]. وبالتالي فالتُّهمة الأساسيَّة الموجَّهة لابن المقفَّعِ هي نقل الحِكَمِ المشتركة لدى الأمم ممّا يدخل في مكارم الأخلاق عند المجوسيَّة، وليس اعتناق العقيدة المانويَّة على الإطلاق.

من الواضح إذاً أنَّ النُّصوص التي تشكِّك بعقيدة ابن المقفَّعِ لا تثبت للتَّدقيق، وأنَّ الكتابَ الذي وصلَ بين يدي القاسم الرَّسِّيِّ، وكتبَ ردَّهُ عليه، كان كتاباً للمقنَّع الخراسانيِّ. والآن، إذا وضعنا نصب أعيننا تاريخيَّة مصطلح «زنديق» كما شرحتْهُ الفصول السابقة، وبخاصَّة في الإسلام، وكيف تطوَّرَ من القول باللَّذَّة الحسِّيَّة، ثمَّ تحوَّل إلى التَّطابق مع الثَّنويَّة والمانويَّة، ليعني أخيراً «حلقات الزَّنادقة» من المسلمين، تبيَّنَ لنا أنَّ تغيير اسم الشَّخص الذي تنتقدُهُ الرِّسالة من «المقنَّع» إلى «ابن المقفَّعِ» قد انطوى أيضاً على تغيير لمفهوم مصطلح «الزِّنديق» نفسه. وهكذا يتَّضح أنَّ القاسم الرَّسِّيّ

---

(١) الباقلاني: إعجاز القرآن ص ٣٢.
(٢) أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٦٠.

كان يستخدم مصطلح «الزِّنديق» ليعني به المانويَّ أو الثَّنويَّ عموماً، وهذا ما تدلُّ عليه مقدَّمة الرِّسالة وخاتمتها. ومع التَّغيير الذي أحدثه «المراجع» للرِّسالة في تحويل «المقنَّع» إلى «ابن المقفَّعِ»، وسّع المصطلح ليعني «حلقات الزَّنادقة» من المسلمين، وهي الفكرة التي نشرَها المسمعيُّ، بعد عصر المؤلِّف، كما رأينا.

والآن، كيف وصل كتاب المقنَّع الخراساني إلى يدي القاسم الرَّسِّيِّ؟

في سنة ١٦١، وهي السَّنة التي خرجَ فيها المقنَّع الخراسانيُّ في مرو، غضبَ المهديُّ على وزيره أبي عبيد الله، وأعدمَ ابنه بتهمة الزَّندقة، وقرَّبَ إليه يعقوب بن داود. ومن الواضح أنَّ الأسباب التي دعتْهُ إلى توزير يعقوب بن داود هي رغبة المهديِّ في الخلاص من العلويِّين. وكان يعقوب بن داود من عائلة زيديَّة شاركتْ أبا مسلم عند خروجه للمطالبة بدم يحيى بن زيد. وفي الوقت نفسه كان المهديُّ يفكِّرُ بتقريب شخصيَّة يمكنه الاعتماد عليه في ترويض العلويِّين واستدراجهم. ويذكر الطَّبريُّ أنَّ المهديَّ قال يوماً: «لو وجدتُ رجلاً من الزَّيديَّة له معرفةٌ بآلِ حسنٍ وبعيسى بن زيد، وله فقهٌ، فأجتلبُهُ إليَّ على طريقِ الفقهِ، فيدخلَ بيني وبين آلِ حسنٍ وعيسى بن زيد! فدُلَّ على يعقوبَ بنِ داودَ، فأُتِيَ به وأُدخلَ عليه». والظاهر أنَّ يعقوب بن داود وعد المهديَّ بالتَّوسُّط بينهم. وشاعتِ التَّقوُّلات بأنَّه استوزره للسِّعاية في آلِ عليٍّ. يقول الطَّبريُّ: «فزعمَ الناسُ أنَّه وعدَهُ الدُّخولَ بينَهُ وبينَهُ. وكانَ يعقوبُ ينتفي من ذلكَ؛ إلّا أنَّ الناسَ قد رموه بأنَّ منزلتَهُ عندَ المهديِّ إنَّما كانتْ للسِّعايةِ بآلِ عليٍّ. ولم يزلْ أمرُهُ يرتفعُ عندَ المهديِّ ويعلو حتّى استوزرَهُ، وفوّضَ

إليه أمرَ الخلافةِ؛ فأرسلَ إلى الزَّيديَّة، فأتى بهم من كلِّ أوبٍ، وولّاهم من أمورِ الخلافةِ في المشرقِ والمغربِ كلَّ جليلٍ وعملٍ نفيسٍ، والدُّنيا كلُّها في يديه»[1].

اتَّبع يعقوب بن داود إستراتيجيَّةً دقيقةً في إرضاء المهديِّ. فالنَّهار مخصص للسِّياسة والدَّولة، واللَّيل مخصَّص للنِّساء والمتعة. وكان يعقوب يعرف نقطة ضعف المهديِّ وولعه «بذكر النِّساء والجماع»، على حدِّ تعبير الطَّبريِّ. ومن الناحية السِّياسيَّة، استطاعَ يعقوبُ استدراجَ الزَّيديَّة واستجلابَهم وكسبَ ولائِهم للمهديِّ بطريقة مذهلة. وبوَّأهم في الوقتِ نفسِهِ أرفعَ المناصب. أمّا خصوم المهديِّ ويعقوب في الداخل، فكانتِ التُّهمةُ جاهزةً لتصفيتهم، وهي أنَّهم «زنادقة»، أي طابورٌ خامسٌ لانتفاضة المقنَّع الخراسانيِّ في مروَ. وحين سَرَتْ بين الناس الأراجيفُ حول السَّهَراتِ المشبوهة التي يقضيها المهديُّ مع يعقوبَ بنِ داود، قالَ بشّار[2]:

بَني أُمَيَّةَ هبُّوا طالَ نومُكُمُ
إنَّ الخليفةَ يعقوبُ بنُ داودِ
ضاعتْ خلافتُكم يا قومُ فالتَمِسُوا
خليفةَ اللهِ بينَ النايِ والعودِ

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١٢٥.

(٢) يدل وجود أبيات كثيرة على هذا الوزن وهذه القافية في مدح يعقوب بن داود وهجوه معاً على أن الشعراء استُخدموا كطريقة في إيصال رسائل الوشايات الإعلامية بين أتباع يعقوب بن داود وخصومه (وقد يكون بينهم الوزير السابق على يعقوب أبو عبيد الله)، ويظهر أن بشاراً كان من خصوم يعقوب، في حين كان سلم الخاسر من مؤيديه.

وقد دفعَ بشّار حياتَهُ ثمناً لهذا القول بعد اتِّهامِهِ الزَّندقة.

وحين تمكَّن سعيد الحرشيُّ من القضاء على انتفاضة المقنَّع سنة ١٦٣، كان المهديُّ في حلب. «فأتتْهُ البُشرى بها بقتلِ المقنَّعِ، وبعثَ وهو بها عبدَ الجبّار المحتسب لجلبِ مَن بتلكَ الناحيةِ من الزَّنادقةِ. ففعلَ، وأتاهُ بهم، وهو بدابق. فقتلَ جماعةً منهم وصلبَهم. وأُتيَ بكتبٍ من كُتُبِهم، فقُطِّعتْ بالسَّكاكينِ»[1].

هكذا إذاً جُلبت كتب جماعة المقنَّع الخراسانيِّ إلى المهديِّ في حلب، وقُطِّعت بالسَّكاكينِ في مجلس الخليفة. وبالطَّبع لم تكن الكتب التي قطِّعت سوى نماذجَ بسيطةٍ. وقد رأينا أنَّ الزَّيديَّة كانوا يحتلُّون أرفع المناصب في زمن وزارة يعقوب بن داود. وحينئذٍ ألا يمكن أن يكون هؤلاء الزَّيديَّة قد اطَّلعوا على هذه الكتب، أو بالتَّحديد على كتب المقنَّع الخراسانيِّ نفسه، حتّى وصلت نماذج منها إلى القاسم الرَّسِّيّ؟ حين حصل هذا، كان عمر القاسم الرَّسِّيّ ستَّ سنواتٍ. أليس من المحتمل أنَّ الزَّيديَّة قد احتفظوا بنماذج من هذه الكتب حتى كبر القاسم الرَّسِّيّ ليؤلِّف الرَّدّ عليها.

وهناك سؤال آخر، ما الذي عناه القاسم الرَّسِّيّ نفسه من تأليف هذا الكتاب؟ وأيَّة رسالة أراد توصيلها؟ ولمن؟ نلاحظ أنَّ أغلب الرَّدود والرَّسائل التي كتبها القاسم الرَّسِّيّ في مصر هي ردود على أعداء الدِّين، لا على أعداء الطائفة الزَّيديَّة، أي أنَّها ردود يشترك بها القاسم الرَّسِّيّ مع الدَّولة، فإذا وقعت هذه الرَّسائل في يد

---

(١) تاريخ الطَّبريّ ٧/ ١١٩.

الدَّولة، فإنَّها لن تعترض عليها على الإطلاق، بل هي تشكِّل دليل براءة للقاسم الرَّسِّيّ نفسه.

في رسالة «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» بالتَّحديد، يتَّفق مع الدَّولة العبّاسيَّة اتِّفاقاً مطلقاً حول سلوك معاوية والجبابرة من بني مروان، ويعتبر هذا السُّلوك منافياً للإسلام. فهو يتَّهم المقنَّع الخراسانيَّ (أو ابن المقفَّعِ كما في الرِّسالة المتوفِّرة) بأنَّه خلط بين الإسلام الصَّحيح وسلوك جبابرة بني مروان: «ولكنَّني أراهُ ظنَّ دينَنا، وتوهَّمَ أحكامَ ربِّنا أحكامَ معاويةَ بنِ أبي سفيانَ، وما سنَّ بعدَ معاويةَ ملوكُ بني مروانَ، من تناقضِ أحكامِها، وجورٍ في أقسامِها. وأولئكَ فأعداءُ دينِنا. وحكمُ أولئكَ فغيرُ حكمِ ربِّنا وحكمِ دينِنا» (الفقرة ٥٩). وليسَ هناك أيُّ تلميحٍ لجور العبّاسيِّين، بل فقط جور المروانيِّين، على الرّغم من أنَّ العبّاسيِّين هم الذين طاردوه وأجبروه على الرَّحيل من الكوفة إلى مصر.

الملحق

كتاب
الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين

للقاسمِ بن إبراهيمَ الرَّسِّيِّ

المقدَّمة

تشغل رسالة «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» الأوراق من (٣٨ - ٥٢) من مخطوطة مجموع رسائل القاسم الرَّسِّيِّ المحفوظة في برلين برقم (Glaser 101)، وهي مخطوطة يعود تاريخها إلى سنة ٥٤٤ هـ، وبالتالي فهي من أقدم مخطوطات رسائل القاسم الرَّسِّيِّ.

وقد قابلتها على الرِّسالة المطبوعة بتحقيق ميكائيل أنجلو جويدي، بعنوان «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين ابن المقفَّع»، المطبوعة في روما سنة ١٩٢٧ . وكان جويدي قد أعدَّ هذه الطَّبعة اعتماداً على بعض المخطوطات في ميلانو.

وبالرّغم من قناعة هذه النَّشرة أنَّ هذه الرِّسالة موجَّهة للرَّدِّ على المقنَّع الخراسانيّ، لا على ابن المقفَّع، وأنَّ يداً متأخِّرة بعد عصر المؤلِّف هي التي أحدثتْ هذا التَّغيير، فقد احتفظت هذه الطَّبعة بنصِّ الرِّسالة كما هي، لكنَّها استغنت عن إضافة اسم «ابن المقفَّع» إلى عنوان الرِّسالة.



مهاجمة قلعة المقنَّع الخراسانيّ، لوحة من مخطوطة كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» للبيرونيّ.

صلوة الله أيضا عليه السلم
كتاب الرد على الزنديق
اللعين ابن المقفع
عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين على القسم صلوات رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم بالله استعين

صورة الصَّفحة الأولى من رسالة «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين».

إن كان من عبدهم عما مذهبهم وقصدهم وإن كان هو مثلًا بمثالهم فليجل عن عبد الله وعمهم فلقد
قالوا إدًّا شنيعًا وحسبًا وكادت السموات أن يتفطرن وينشق [?] الجبال ... تخر هدًّا دون ما قالوه
ولا أصغر أضعافًا مما قالوا إلا أن الذين قالوه أقلهم الأقوال وجعلوا لله سبحانه الأمثال إذ نسبوه سبحانه ولم
ينفوا أن يكون هو لا المرء [?] أفلا يعتبرون منهم من خبر في الجهل بما يرى من استبدل اجتهاده إملاء فإن الله
لا شريك له وتعالى عن كذب الكاذبين قوله ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما
نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين وقوله سبحانه فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب
كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا
والحمد لله رب العالمين وقوله سبحانه ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم
تشخص فيه الأبصار مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء وأنذر الناس يوم يأتيهم
العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا أخرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل أولم تكونوا أقسمتم
من قبل ما لكم من زوال وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال
فإن في ... فما بال منهم تحذير الناس وكم في غير كتاب الله الأخبار ولست بما عرفوا لأحد [?] عنهما
عوض فليعلم أن أول ما عليه فيما أنذر وفيما لا عقل من يعقل فيما حذر من خوف المكر المظنون إذا
كان ما حذر غير مستنكر إمكانه وأن الناس لو كانوا لا يحذرون إلا ما علموا من حذروه ولا ينذرون المنذر لهم
يومًا إلا ما عاينوه وأبصروه لعطلت البلدان من الحذر وإنه لو حذر حذار أهل البلدان إذا لما أن يأتي له
أن يأتيا [?] ولا استشعر من الخوف بحذره وهو يخاف أن يأتيا مكيدة ملك الملوك ومن لم يملك كل ما يكون
ذلك الله الولي الجبار الذي بإرادته كانت الظلم والأنوار والسلام على من اتبع الهدى وآثر
رضى الرب الأعلى فرضي من الأشياء ما ارتضاه واصطفى من الأمور ما اصطفاه فأدى الرب بنفسه حقه
وعلم أنه هو الذي فطره وأحسن خلقه وأن له على ما ارتضاه أحب أن يكون لما أحب محبًا ومن كل
ما كرهه من الأمور قصيًا ولمن والى من خلقه وليًا ولمن عادى سبحانه من أهل الأرض عدوًا
فإنه لا تعادي [?] بحكاية الأشياء أو سوى [?] والحمد لله رب العالمين كثيرًا وصلواته على محمد وآله
الذين طهرهم تطهيرًا

ونعوه [?]

ملوم [?]

مسألة الطبريين
من كلام القسم أيضا عليه السلام

الصَّفحة الأخيرة من الرِّسالة.

بسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ

(١) الحمدُ للهِ خالقِ كلِّ معبودٍ، المستوجبِ للحمدِ في كلِّ موجودٍ، الذي لا يُقصِّرُ عنه بالحمدِ من رشيدِ خلقِهِ حامدٌ، الصَّمَدِ الذي ليسَ من ورائِهِ غايةٌ يصمدُها صامدٌ، دليلُ مَن استدلَّ بالحقائقِ، فيما فطرَ سُبحانَهُ من مختلفِ الخلائقِ، التي يوجدُ من اختلافِها، وما خالفَ بينَهُ من أصنافِها، ما يوجدُ من اختلافِ الظُّلمِ والأنوارِ، وفرقةِ ما بين اللَّيلِ والنَّهارِ، بل أكثرُ في الفرقةِ بياناً، وأوضحُ في التَّباينِ فُرقاناً، لتفاوتِ ما فيها من اختلافِ الألوانِ والطُّعومِ، ولضروبِ ما فيها من كلِّ محسوسٍ ومعلومٍ، دلالةً منه سُبحانَهُ لمتفاوتِها، ومختلفِ ما بين حالاتِها، على الأوَّلِ الأَحَدِ، السابقِ لكلِّ عَدَدٍ، الذي لا يكونُ ثانٍ إلّا من بعدِهِ، ولا يثبتُ الثاني إلّا من بعدِ عدِّهِ، البعيدِ من مساواةِ الأندادِ[١]، المتعالي عن مُناوَأَةِ الأضدادِ. نحمدُهُ على ما هَدَانا إليهِ، ودلَّ برحمتِهِ من توحيدِهِ عليهِ، ونسألُهُ أن يُصَلِّيَ على ملائكتِهِ المصطفينَ، وعلى جميعِ رُسُلِهِ والنَّبيِّينَ، وأن يخصَّ محمَّداً في ذلكَ من صلواتِهِ، بأفضلَ ما خصَّ

(١) في المطبوع: الأبداد، وهو خطأ مطبعي.

به أهلَ كراماتِهِ، ونستعينُهُ لا شريكَ له على شكرِ نعمتِهِ، فيما وهبَ لنا من أُبوَّةِ محمَّدٍ عليه السَّلام وولادتِهِ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، ونعوذُ به من عمايةِ العَمِينَ.

[الرَّدّ على ماني]

(٢) ثمَّ إنَّ فُرقةً من الكفرةِ قادَها عصيانُها، ونعقَ بقادتِها[١] في الكُفرِ والعمى شَيْطانُها، إمامُها المقدَّمُ، وسيِّدُها المعظَّمُ، «ماني» الكافرُ بأنعُمِ[٢] اللهِ، اللَّعينُ، الذي لم يبلغْ كفرَهُ قطُّ باللهِ الشَّياطينُ، ابتدَعَ من القولِ زُوراً لم يسبقْهُ إليهِ سابقٌ من الأوَّلينَ، ولم يَقُلْ به قبلَهُ قطُّ أَحَدٌ مِن قُدَماءِ الخالينَ، معَ افتراقِ مِلَلِهم، ومختلفِ سُبُلِهم، فزعمَ أنَّ الأشياءَ كلَّها شَيْئانِ، وقد يوجَدُ خلافُ زعمِهِ بالعيانِ، فلا توجدُ بينَ ما ذكرَ من النُّورِ والظُّلمةِ فُرقةٌ، إلّا وُجِدَتِ الأشياءُ كلُّها بمثلِهِ لها مفارقة، إلّا أنَّ الفرقةَ بين الأشياءِ أوجدُ، ومن الأشياءِ للنُّورِ والظُّلمةِ أوكدُ، مكابرةً لعقولِ أطفالِ الأنامِ، وتجاهُلاً بما لا تجهلُهُ بهيمةُ الأنعام. ثمَّ قالَ تحكُّماً، وافترَى زعماً، أنَّ الأشياءَ كلَّها من النُّورِ والظُّلمةِ مزاجٌ، وأنَّه لم يكنْ بينَهما في ما خلا من دهرِهما امتزاجٌ، سَفَهاً من القولِ وتعبُّثاً، ومجانةً في السَّفَهِ وخبثاً، فثبَّتَ بينَهما شبَهَ الاستواءِ، وحَكَمَ عليهما حُكمَ السَّواءِ، في حالينِ يجمعانِهما عندَهُ معاً، وفعالينِ يتساويانِ فيهما جميعاً. فقالَ في أُولاهما لم يمتزجا، ثمَّ قالَ في أُخراهما

---

(١) في المطبوع: نفذتها.

(٢) في المطبوع: ما نعم.

امتزجا. فجمعَهما عندَهُ في الامتزاجِ وخلافِهِ الحالانِ. واشتراكُهما في ما كانَ من إساءةٍ وإحسانٍ، وليسَ في أنَّهما هما الأصلانِ، دليلٌ واضحٌ به يثبتانِ، أكثَرَ من تَحكُّمِ العُماةِ في الدَّعوى، والاعتسافِ منهم فيها للغشوَى. ماذا يرونَ قولَهم، لو عارضَهم مُبطِلٌ في الدَّعوى لهُم، فقالَ: بل النُّورُ والظُّلمةُ مزاجانِ، ومن ورائِهما فلهما أصلانِ، هل يوجدُ من ذلكَ لهم، إلّا ما يوجدُ لمن خالفَهم؟

(٣) فإن قالوا: الدَّليلُ على ذلك نفعُ النُّورِ، فربَّما ضرَّنا النُّورُ في أكثرِ موجوداتِ الأمورِ، ولَمَا يوجدُ من نفعِ قليلِ غيرِهِ، أنفعُ ممّا يوجدُ من أكثرِ كثيرِهِ. لَتمرةٌ أنفعُ في الغذاء لآكِلِها من الأنوارِ في الغداةِ[1] كلِّها. ولئن كانتِ الدَّلالةُ من الدالِّ على المنكرِ ضرّاً، يعودُ عندَهم شرّاً، [فـ][2]إنَّ النُّورَ لأدلُّ على طلباتِ الأشرارِ، وأكشفُ لهم عن خَفِيّاتِ ما يبغونَ من الأسرارِ، التي عنها تجلَّى لهُم نورُهم، وبه كثُرَتْ في الضُّرِّ شرورُهم. وإن كانَ دليلُ عماةِ الظُّلمةِ، على ما ثبَّتوه[3] أصلاً في الظُّلمةِ، ضرَّ الظُّلمةَ في بعضِ أمورِها. لربَّما منعتْ كثيراً من الشُّرورِ بستورِها، فلم تجدْ لمنعِها بسواترِ ظلامِها الآثمةِ سبيلاً إلى تناولِ آثامِها. ولسنا نجدُ عياناً نورَهم من المضارِّ مُعَرًّى، ولا ظلامَهم في جميعِ الأحوالِ مُضِرّاً، إلّا أن يكونَ نورُهم عندَهم غيرَ النُّورِ المعقولِ. فيصيروا بعدَ إثباتِ أصلَينِ إلى إثباتِ[4] أصولٍ، ويحكموا على غائبٍ لا يُرَى، بحكمِ

(١) في الغداة: سقطت من المخطوط، وهي في المطبوع.
(٢) الفاء: زيادة منا لم ترد في الأصول.
(٣) في المخطوط: ثبتوا.
(٤) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: تثبيت.

لا يُتيقَّنُ ولا يُمتَرَى، يتبيَّنُ به عندَ أنفسِهم قَصرةُ عماهم، ويصحُّ لهم بَلْهَ غيرِهم فيه خَطَأُهم.

(٤) ثمَّ يُقالُ لهم أيضاً: حدِّثونا عن نورِ الشَّمسِ، وما يُباشِرُ أبصارَ المبصرينَ منه عندَ شروقِهِ باللَّمسِ، أليسَ نافعاً في نفسِهِ، وعندَ مُباشَرَةِ لمسِهِ؟ فإن قالوا: بَلَى، وكلَّما تلألأ؛ لأنَّه يتلألأ ويُشرِقُ فيُنيرُ، وكذا الأمرُ به كلُّ نورٍ، إمّا قليلٌ وأمّا كثيرٌ، قيلَ: فما بالُهُ يُعشي[1] أبصارَ الناظرينَ ويُؤذيها؟ وما بالُ بعضِ الحَيَواناتِ لا تُبصِرُ مع ضوءِ الشَّمسِ وتلألُؤِها؟

(٥) فإن قالوا: العِلَّةُ أنَّ النُّور، إذا أشرقَ على ناظرِ الانسانِ وغيرِهِ ممّا يُبصِرُ مع ضوءِ الشَّمسِ من الحَيَوانِ، ردَّ مع شروقِهِ ما في النَّواظرِ من الظُّلمةِ إلى الناظرِ، فلم يَرَ فيهِ، ولم يُطِقِ النَّظَرَ إليهِ. قيلَ: فالظُّلمةُ في قولهم تسترُ، فكيفَ مع مكانِها في الناظرِ يُبصِرُ؟ وقد تَرَى الأبصارَ، إذا أشرقتِ الأنوارُ، تبصرُ حينئذٍ الأشياءَ، وترى الظُّلمةَ والضِّياءَ، فلو كانتِ الظُّلمةُ لها سَترةً[2]، لما أبصرتْ ما ترونَها له مُبصِرَةً.

(٦) فإن قالوا: الحرارةُ هي التي فعلتْ ذلك بالأبصارِ؛ لأنَّ النُّورَ من شأنِهِ دفعُها إلى ما هيَ فيه من محجرِ القرارِ، قيلَ: فالحرارةُ عندَكم يا هؤلاءِ من شأنِها الإحراقُ، وقد تَرَى الناظرَ يُديمُ النَّظَرَ إلى شروقِ الشَّمسِ، فلا يحرقُ ناظرَهُ الإشراقُ. وقد تزعمونَ أنَّ الحرارةَ في الظُّلمةِ أوكدُ، وفي سوسِها وكونِها أوجدُ، ثمَّ يُديمُ

(١) في المطبوع: يغشى.
(٢) السترة: الستارة.

الناظرُ إليها نَظَرَهُ، فلا يُعشيه ولا يُحرِقُ بَصَرَهُ. فأيُّ دليلٍ أدلُّ على تلعُّبِهم، وأوضحُ برهاناً على سَفَهِ مذهبِهم من هذا عندَ مَن ذاقَ من المعارفِ ذوقاً، أو عَقَلَ بين مفترقاتِ الأشياءِ فروقاً؟ وأُخرى يا هؤلاءِ فافهموها، تدلُّ فيها على غيرِ الأوهامِ التي توهَّموها، أنَّ الرَّمِدَ الشَّديدَ الرَّمَدِ يجدُ في الظُّلمةِ راحةً وفترةً، وأنَّه يجدُ في النُّورِ عندَ مقاربتِهِ له مَضرَّةً مُنكَرةً. ولا نَرَى الظُّلمةَ إلّا تفعلُ خيراً، ولا النُّورَ إلّا يفعلُ شرّاً كثيراً[١].

(٧) وهذا فقد تَبَيَّنَ أيضاً بوجهٍ آخرَ يدلُّ على خلافِ ما قالوا في الخيرِ والشَّرِّ، وهو أن يُقالَ لهم في الماءِ، إذ زعموا أنَّه مزاجٌ من النُّورِ والظَّلماءِ: ما بالُ قليلِهِ ينفعُ وكثيرِهِ يضرُّ؟ فإن قالوا من قِبَلِ أنَّ[٢] المزاجَ يقلُّ ويكثرُ، قيلَ: فما بالُ كثيرِ نورِهِ، في الكثيرِ من بحورِهِ، لا يمنعُ ضرَّ كثيرِ ظلمتِهِ، كما منعَ قليلُ نفعِهِ قليلَ مَضَرَّتِهِ؟ أم تزعمونَ أنَّ قليلَ النُّورِ أقوى من كثيرِهِ. فهذا من القولِ هو المحالُ بعينِهِ، أن يكونَ قليلٌ من شيءٍ أقوى[٣] من كثيرٍ، كانَ منيراً أو غيرَ منيرٍ.

(٨) وممّا أيضاً يدخلُ عليهم، أن يُقالَ إن شاءَ اللهُ لهم: حدِّثونا يا هؤلاءِ عن النُّور، ما بالُهُ يفرُّ عن الحَرِّ إذا أحرقَهُ إلى البردِ والظِّلالِ، ويفرُّ من البردِ إذا آذاهُ إلى الصِّلاءِ والنارِ، وهما في زعمِكم جميعاً ظلمةٌ مُضِرَّةٌ، ليسَ لأحدٍ فيهما منفعةٌ ولا مَسَرَّةٌ؟ ولن

---

(١) في المخطوط: كبيراً.
(٢) أن: زيادة من المخطوط، سقطت من المطبوع.
(٣) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: هو أقوى.

يخلوَ عندَكم أن يكونا من سُوسِهِ فينفعاهُ، أو ممّا زَعَمتم من خلافِهِ فيضرَّاهُ. فإن قلتُم بما فيهما من مِزاجٍ، النُّورُ انتفعَ، قيلَ لكم: فإلى أيِّهما فرَّ[1] ونزعَ؟ فإن قالوا: إلى أكثرِهما نُوراً، وأقلِّهما في المزاجِ شروراً، قيلَ: لَئِن كانَ من الشَّرِّ إلى الخيرِ صارَ بفرارِهِ، لقد أدركَهُ الشَّرُّ منهما في مقرِّهِ وقرارِهِ، وإنَّ ذلكَ لما لا ينمي[2] ندّاً، ولا يكونُ حيث كانَ إلّا ضدّاً.

(٩) ثمَّ يُقالُ لهم: هل الظُّلمةُ مضادَّةٌ للنُّورِ؟ فإن قالوا نعم، قيلَ: أبمثلِ ما يُعقَلُ من تضادِّ الأمورِ؟ فإن قالوا: نعم، قيلَ: إنَّ الضِّدَّ لا يُجامعُ أبداً ضدّاً إلّا أفناهُ، فكانَ له عندَ المجامعةِ مُفسِداً، ولا تكونُ المضادَّةُ بينَ الشَّيئينِ واقعةً، إلّا لم تجمعْهما بعدَ تضادِّهما جامعةٌ، إلّا مع بطلانِ موجودِ أعيانِهما، أو تَبدُّلِهما باجتماعِهما عن معهودِ شأنِهما، كبُطلانِ الثَّلجِ والنارِ عندَ اعتلاجِهما، أو كتبدُّلِ اللَّونينِ أو الطَّعمينِ في امتزاجِهما. فكيفَ يصحُّ[3] لما زعموا من الأصلينِ الاجتماعُ، أو يوجَدُ منهما بعدَ المزاجِ إضرارٌ أو انتفاعٌ، وهما لا يكونانِ إلّا مُتَنافرَينِ، أو مزاجاً فيكونا متغيِّرينِ، كتغيُّرِ الممتزجاتِ عندَ مزاجِها إلى فعالٍ واحدٍ، يجدُهُ منها بدركِ الحواسِّ أو بعضِها كلُّ واحدٍ. لا كما قالَ «ماني» المكابرُ لدركِ حسِّهِ، المخالفُ فيما قالَ ليقينِ[4] نفسِهِ، المتلعِّبُ في مذهبِهِ، السَّفيهُ في متلعَّبِهِ.

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: فاء.
(٢) النماء: الزيادة، يقال: نمى ينمي، ونما ينمو، وأنمى ينمي.
(٣) في المطبوع: يصلح.
(٤) في المطبوع: ليفتن.

(١٠) وهذا أيضاً يكذِّبُ قولَهم أن يُقالَ لهم: حدِّثونا ممّن موجودُ الضَّحِك والبُكاء؟ فإن قالوا: هما من الظَّلماءِ، لم يصحَّ أن يكونا، وهما مُتَضادّانِ، من واحدٍ غيرِ مُتَضادٍّ. وكذلكَ إن قالوا من النُّورِ، لم يصحَّ أن يكونا منه، وهو واحدٍ غيرُ ذي تَضادٍّ.

(١١) وكذلك الجوعُ والشَّبعُ، والصَّبرُ والجزعُ، والفَرَحُ والحزنُ، والجرأةُ والجبنُ. وهذا كلُّهُ، وفرعُهُ وأصلُهُ، عندَهم شرٌّ مذمومٌ، وفي كلِّ حالٍ مُقبَّح مَلومٌ. لأنَّه قد يضحكُ ويبكي، ويصحُّ في هذا الدارِ ويشتكي، ويجوعُ ويشبعُ، ويصبرُ ويجزعُ، ويفرحُ ويحزنُ، ويجترئُ ويجبنُ، ممَّن[١] يكونُ ذلك كلُّهُ منه عندَهم في بعضِ الحالِ شرّاً. فكفَى بهذا لمن أنصفَ الحقَّ من نفسِهِ منهم مُعتَبَراً.

(١٢) فهذا أصلُ قولِ «ماني» النَّجسِ الرَّجيسِ، الذي لم يسبقْ قولُهُ فيه قولَ إبليسَ، ولم يعتُ[٢] على اللهِ بمثلِهِ قطُّ عاتٍ، ولم يقصِّرْ بمعتقدِهِ عن غاياتِ الضَّلالاتِ. وعلى هذا من قولِهِ وما وَصَفنا فيه من أصولِهِ، ماتَ «ماني»، لعنَهُ اللهُ لَعْناً كثيراً، وزادَهُ إلى سعيرِ نارِهِ سعيراً.

[الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين]

(١٣) ثمَّ خَلَفَ من بعدِ «ماني»، أبي الحيرةِ والهلكاتِ، خَلَفُ سوءٍ استخلفَهُ إبليسُ على ما خلَّفَ ماني من الضَّلالاتِ، يُسَمَّى ابن

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: من.

(٢) عتا، يعتو، عتواً وعتياً: استكبر وتجاوز الحد. وفي المخطوط: يعثْ، وصححت في الأعلى.

المقفَّع، عليه لعنةُ اللهِ بكلِّ مرأى ومسمعٍ. فورثَ عن ماني في كفرِهِ ميراثَهُ، وحازَ عن أبيهِ ماني فيه تراثَهُ، فعقدَ بعنقِهِ من ضلالاتِهِ أرباقَها، وشدَّ على نفسِهِ من هلكاتِهِ أطواقَها. فنشأَ في الغوايةِ منشأَهُ، وافتَرَى على اللهِ ورسلِهِ افتراءَهُ. فوضعَ كتاباً أعجميَّ البيانِ، حكمَ فيه لنفسِهِ بكلِّ زورٍ وبهتانٍ. فقالَ[1] مِن عيبِ المرسلينَ، وافتَرَاءِ[2] الكَذِبِ على ربِّ العالمينَ، بما تقومُ له ذوائبُ الرُّؤوسِ، وتضطربُ لوحشتِهِ أركانُ النُّفوسِ. ووصلَ إلينا في ذلكَ كتابُهُ، وما جمحتْ به فيهِ[3] من الإفكِ ألعابُهُ. فَرَأينا في الحقِّ أن نَضَعَ نقضَهُ، بعد أن وضعنا[4] من قولِ ماني بعضَهُ. إذ كانَ ماني العميُّ له فيما قالَ من الضَّلال إماماً. فأمّا النَّقضُ على ماني فسنضعُ له إن شاءَ اللهُ كتاباً تامّاً.

(١٤) زعمَ ابنُ المقفَّعِ اللَّعينُ عمايةً وفرطاً، أنَّه لا يَرَى من الأشياءِ كلِّها إلّا مِزاجاً مُختَلِطاً. كذلكَ، زعمَ، النُّورُ والظُّلمة، اللَّذانِ هما عندَهُ الجهلُ والحكمةُ. فاعرفوا إن شاءَ اللهُ هذا من أصلِهِ. فإنّا إنَّما وضعناهُ لنكشفَ به عن جهلِهِ. وباللهِ نستعينُ في كلِّ حالٍ، كانتْ منّا في قولٍ أو فعالٍ.

(١٥) كانَ أوَّلُ ما افتتَحَ به كتابَهُ، ما أكذبَ به نفسَهُ وأصحابَهُ، أن قال: «**بِسْمِ النُّورِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ**». فإن كانَ النُّور هو فَعَلَ اسمَهُ، فلا اسمَ له، وإن لم يكنْ هو فعلَ اسمَهُ فمَن فعلَهُ؟ فإن هم

---

(١) هكذا في الأصول، وربما كان الصحيح: فنال.
(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: وافترى.
(٣) فيه: سقطت من المطبوع.
(٤) هكذا في الأصول، وربما كان الصحيح: نقضنا.

ثَبّتوا له اسماً غيرَهُ، لم يكنْ إلّا مفعولاً. وإن كان هو اسمَهُ، كانتْ أسماؤُهُ ممّن سمّاهُ فضولاً. والفضولُ عندَهم من كلِّ شيءٍ فمذمومةٌ، وأسماؤُهُ إذاً كلُّها شرورٌ ملومةٌ، فهل يبلغُ هذا من القولِ إلّا كلُّ أحمقَ أو مخبولٍ.

وقالَ: «الرَّحمن الرَّحيم»، فَلِمن، زعمَ، أَلِنفسِهِ أم للأصلِ الذَّميمِ؟ فإن كانَ عندَهُ رحماناً[1] رحيماً لمن لم يَزَلْ عندَهُ شرّاً ملوماً، إنَّ هذا لهو أجهلُ الجهل، والرِّضى عمّا ذمَّ من الأصلِ. وإن كانَ إنَّما هو رحيمٌ رحمانُ لما هو من نفسِهِ إحسانٌ، فهذا أحْوَلُ المحالِ، وأخبثُ مُتَناقضِ الأقوالِ.

(١٦) ثمَّ قالَ: **«أمّا بعدُ، فَتَعالَى النُّورُ المَلِكُ العظيمُ»**. فليتَ شعري أيُّ تعالٍ يثبتُ لمن هو في أسفلِ التُّخومِ، ومَن هو مختلطٌ عندَهُ بكلِّ مذمومٍ، من الأنتانِ القَذِرَةِ، والبولِ والعذرةِ، وبكلِّ ظلمةٍ هائلةٍ، وأوساخٍ سائلةٍ، مرتبطٌ في الأسافلِ، مُزَلزلٌ فيها بأمواجِ الزَّلازلِ، لا يُطيِّبُ منها نَتِناً، ولا يُعيدُ قبيحاً حَسَناً، ولا هائلاً أَنِساً، ولا سائلَ بولٍ يَبَساً؟ وأيُّ مُلْكٍ لمن لا يملكُ إلّا نفسَهُ وحدَها، ولا يستطيعُ رشداً إلّا رشدَها، ولا يتخلَّصُ مِن مرتبطِ عدوٍّ، ولا يقدرُ على النَّجاةِ مِن سُوٍّ، وأيُّ عَظَمَةٍ تحقُّ لمناويءِ ضدِّهِ بالمباشرةِ، ومَن لم يَعلُ عدوَّهُ بغلبةٍ له عن مباشرتِهِ قاهرةٍ[2]، ومَن فرَّقته المناوأةُ أعضاءً، ومزَّقته المحاربةُ أجزاء، ومَن حطَّه خزيُهُ من أعالي العُلى إلى بطونِ الأرضِ السُّفلى؟

(١) هكذا في الأصول، والمفروض أن يمنع من الصرف.

(٢) قاهرة: صفة لغلبة.

(١٧) ثمَّ قالَ، زعمَ: «**الذي بعظمتِهِ وحكمتِهِ ونورِهِ عرفَهُ أولياؤُهُ**». فليتَ شِعري أنورٌ أولئكَ عندَهُ أم ظلمةٌ؟ فإن كانوا نوراً فهم أجزاؤُهُ، أو ظلمةً فتلكَ، زعمَ، أعداؤُهُ، فهو الذي لا وليَّ له في قولِهِ، ولا يُؤمَنُ عليه الفناءُ بعدَ زوالِهِ، عمّا كانَ معهوداً من حالِهِ، ومعَ ما صارَ إليه من انتقالِهِ عن دارِ أَوِدَّائِه إلى دارِ أعدائِهِ. فيا ويلَ ابنِ المقفَّعِ، أيَّ مَشسَعٍ عن الحقِّ شسعَ[١]، وأيَّ متطوَّحٍ من الضَّلالةِ تطوَّحَ، وإلى أيِّ طَخيةٍ[٢] من العمايةِ تروَّحَ؟ فافهموا أيُّها السامعونَ عجيبَ أنبائِهِ، وتدبَّروا من قولِهِ معيبَ أهوائِهِ. إذ يزعمُ أنَّ بعَظَمَةِ نورِهِ، وحكمةِ ما ذكرَ من زورِهِ، كانتْ لَهُ أولياؤُهُ، زعمَ، عارفةً، كأنَّه يثبتُ أنَّها كانتْ بِهِ جاهلةً. ومع تثبيتِ هذا من القولِ في أمورِهِ، ثبَّتَ عمى الجهلِ والشَّرِّ في نورِهِ، ثمَّ نسبَ عَظَمَةً إلى عظيمٍ، وثبَّتَ حكمةً لحكيمٍ، فأضافَ نوراً إلى مُنيرٍ. ولا يخلو ذلكَ من أن يكونَ قليلاً من كثيرٍ، فيكونَ كثيرُ ذلك أفضلَ من قليلِهِ، فيكونَ مقصِّراً بالقليلِ عن الكثيرِ وتفضيلِهِ. والتَّقصيرُ نقصٌ، والنَّقصُ عندَهُ شرٌّ من شرورِهِ، والشَّرُّ، زعمَ، لا يكونُ أبداً في نورِهِ. فاسمعوا لقولِ التَّناقُضِ، وزورِ حُجَجِ التَّداحُضِ. ففي واحدةٍ ممّا عَدَدنا، وأصغرَ ما من قولِهِ أَفسَدْنا، كفايةُ نورٍ كافيةٌ، وأشفيةٌ[٣] من الضَّلالةِ شافيةٌ، لمن أنصفَ فاعتبرَ، واعتبرَ فادَّكرَ.

(١٨) فإن زعمَ أنَّ عظمتَهُ ونورَهُ وحكمتَهُ هنَّ هو، زالَ عنه

---

(١) الشاسع: المكان البعيد، وشسعت داره: إذا بعدت.

(٢) الطَّخية: الظلمة والغيم.

(٣) أشفية، جمع شِفاء، وهو الدواء.

بزوالِهِ عنهنَّ، إذ هو هنَّ الارتفاعُ والعُلُوُّ[1]. إلّا أن يزعُموا أنَّه ليسَ في الأرضِ للنُّورِ عَظَمةٌ، ولا في دارِ هذه الدُّنيا من حكمتِهِ حِكْمَةٌ، فيكونُ هذا تَرْكَ قولِهم كلِّهِ، والخروجَ من معهودِ فرعِهم فيه وأصلِهِ.

(١٩) ثمَّ قالَ، زعمَ: «**والذي اضطرَّتْ عظمتُهُ أعداءَهُ، الجاهلينَ له، والعامينَ عنه، إلى تعظيمِهِ**، كما زعمَ، **لا يجدُ الأعمى بُدّاً مع قِلَّةِ نصيبِهِ من النَّهارِ أن يُسمِّيَه نَهَاراً مُضيئاً**».

(٢٠) وجهلُهُ بما بينَ العامينَ والعَمِينَ من الفرقِ في اللِّسانِ، أوقعَهُ بحيث وقعَ من جهلِهِ بمخارجِ[2] القرآنِ. والعاميُّ فإنَّما هو ما نُسِبَ إلى أعوامِ الزَّمانِ، والعَمِيُّ فإنَّما هو أحدُ العميانِ. فكيفَ، ويلَهُ، مع جهلِهِ لهذا ومثلِهِ، يُقدِمُ على تعنيفِ وحيِ كتابِ اللهِ ومُنزَلِهِ، الذي نزَّلَهُ على رُسُلِهِ؟ سُبحانَ اللهِ، ما يبلغُ العمى بأهلِهِ. فثبَّتَ العَظَمةَ من نورِهِ جزءاً، وجعلَها[3] من أعضائِهِ عضواً، ونسبَ إليها بعدُ فعلاً، أزالتْ به عن عدوِّ النُّورِ جهلاً، ورفعتْ به عن العمينَ، زعمَ، عَماهم. والعَمُونَ فلا يكونونُ عندَهُ إلّا ظلماءَهُم. فلا نَرَى عظمتَهم عندَهم، وإن كابروا في ذلكَ جهدَهم، ألا وقد أولتِ الظُّلمةُ خيراً كثيراً، وأحدثتْ للجهلِ والعَمَى تغييراً. وهو يزعمُ في قولِهِ أنَّه لا تغيُّرَ في شيءٍ من أصولِهِ. والأعمى فلم يُنكرْ قطُّ نهاراً، ولم يستصغرْ نهارَهُ احتقاراً، ولم يعارضْهُ فيه جهلٌ، ولم يكنْ له عمّا فيه تَبَدُّلٌ. وأعداءُ نورِهِ به، زعمَ، جاهلةٌ، وعن مذهبِهِ

---

(١) هكذا في الأصول، والمقصود أن النور عند الثنوية هو الارتفاع والعلو، وكذلك العظمة والحكمة، ولذلك فصفات النور متماهية معه.

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: لمخارج.

(٣) في الأصول: وجعله.

فيه ضالَّةٌ مُضِلَّةٌ، فكيفَ يصحُّ تمثيلُهُ لهم بالأعمى؟ إنَّ هذا لَصَمَمٌ من ابنِ المقفَّعِ وعَمًى.

(٢١) ثمَّ قالَ: «**ومُسَبَّحٌ ومُقدَّسٌ النُّورُ الذي**، زعمَ، **مَن جَهلَه لم يعرفْ شيئاً غيرَهُ، ومَن شكَّ فيه**، زعمَ، **لم يستيقنْ بشيءٍ بعدَهُ**».

(٢٢) فاسمَعوا لِما في هذا القولِ من أعاجيبِهِ، وما استحوذَ عليه فيهِ من ألاعيبِهِ. قالَ: «ومُسبَّح»، فيا ويلَهُ، مَن سبَّحَهُ[1]، إذ ليسَ إلّا هو، وعدوُّهُ الذي لا يسبِّحُهُ. فإن كانَ إنَّما يسبِّحُ نفسَهُ، فإنَّما يسبِّحُ جنسٌ جنسَهُ. فما في ذلكَ له من المدحِ؟ وما يحقُّ بهذا من مسبَّحٍ وغيرِ مسبَّحٍ؟ وإن كانَ إنَّما سبَّحَهُ جزءٌ من أجزائِهِ، فإنَّما سبَّحَ الجزءُ نفسَهُ وغيرَهُ نظيراً[2] من أكفائِهِ، وقد يحقُّ له يا هؤلاءِ على الأكفاءِ من تسبيحِهِ ما يحقُّ لها عليه بالسَّواء. فهو مسبِّحٌ ومسبَّحٌ، ومادِحٌ ومُمتدَحٌ، فليسَ له من مسبِّحِهِ إلّا ما عليه مثله من تسبيحِهِ، ولا له من مادحِهِ إلا ما عليه من مديحِهِ. وكلُّ هذا عَجَبٌ عجيبٌ، وقولٌ متناقضٌ وتكذيبٌ.

(٢٣) قالَ: «ومقدَّس»، وإنَّما «مقدَّس» مُفعَّلٌ، ومعناه فمُبرَّك. فمن يُبرِّكه وهو عنده يُبرِّك ولا يُبَرَّك، وليسَ معه إلّا عدوُّهُ، الذي لا سوءَ إلّا سُوؤه؟ فنفسُهُ تبرِّكُهُ، فقد كانَ إذاً ولا بركةَ له. فسُبحانَ اللهِ، ما أفحشَ خَطَاهُم، وأبينَ جهلَهم وعَماهم.

(٢٤) فإن قالَ قائلٌ منهم: فبهذا فقد قُلْتُم، وقد يدخلُ لهم عَلَيكم ما أدخلتُم، قُلنا: أمّا «مُسبَّح» فنقولُها، وأمّا «مقدَّس» فأنتَ

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: فمن يا ويله مسبحه.
(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: نظيره.

تقولُها. ونحنُ لا من طريقِ ما كَفَرتَ، فقد نقولُها في النُّورِ الذي ذكرتَ، لأنَّ اللهَ تباركَ وتعالَى باركَ فيه، وفطرَهُ من البركةِ على ما فطرَهُ عليه، فنفعَ بقدرِهِ، في بعضِ أمرِهِ. فدلَّ بذلك على بركتِهِ، وإحسانِ وليِّ فطرتِهِ. ولكنّا نقولُ في اللهِ: «الملكُ القدُّوس» كما قالَ. إذ كانَ كلُّ شيءٍ فبقدسِهِ نالَ مِن قُدسِ البرَكَةِ ما نالَ.

(٢٥) و«مُسبَّح» فقد نقولُها، إذ نجدُها له ونعقلُها، مِن كلِّ ما هُوَ سواهُ مفطوراً، ظُلمةً كانَ ذلكَ أو نُوراً. فأمّا هَذَيانُ التَّعبُّث، وقولُ التَّناقضِ والتَّنكُّثِ، فهو بحمدِ اللهِ ما لا نقولُ، ممّا لا يقاربُ قبولَهُ العقولُ[1]. فأمّا قولُهُ: «الذي مَن جَهلَهُ لم يعرفْ شيئاً غيرَهُ»، فافهموا فيه هَذَيانَهُ وهذرَهُ. فَلَعَمْرُ أبيه، ولعمرُ مُغويه، لقد يعرفُ الطِّبَّ والصِّناعاتِ، وأنواعَ ما تفرَّقَ فيه الناسُ من البياعاتِ، مَن لا يعرفُ نورَهُ، ولا يتوهَّمُ أمورَهُ. يعرفُ ذلكَ يقيناً من نفسِهِ ابنُ المقفَّعِ، ويرى منه بياناً بكلِّ مرأى ومسمعٍ. كم تَرَونَ من طبيبٍ طلبَ منه ابنُ المقفَّعِ الدَّواءَ؟ أو موصلٍ من العوامِّ أوصلَ إليه سرّاء أو ضرّاء؟ تُوقنُ نفسُهُ أنَّ طبيبَهُ لا يُداويه، وأنَّه لا ينجعُ فيه بغيرِ يقينِ مُداويه. وكذلك مَن أوصلَ إلى ابنِ المقفَّعِ ضرّاءَهُ، فقد يعلمُ أنَّها غيرُ سرّائِهِ، أو أوصلَ إليه سرّاءَهُ، فقد يوقنُ بتّاً أنَّها غيرُ ضرّائِهِ. وهذا من تكذيبِهِ فيما قالَ قائمٌ موجودٌ، كثيرٌ بينَ الناسِ في كلِّ ساعةٍ معهودٌ، لا يَشكُّ في يقينِهِ أهلُ الطِّبِّ والصَّنائعِ، ولا العامَّةُ فيما تدبّرُ من المضارِّ بينَها والمنافعِ. وكلُّهم لا يُوقِنُ بشيءٍ ممّا زعمَ في نورِهِ، بل يزعمُ أنَّ الجهلَ في كلِّ ما هو عليه من أمورِهِ.

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: المعقول.

(٢٦) ثمَّ ابنُ المقفَّعِ فقد يعلمُ، بتَّاً يقيناً، أنَّ الناسَ لا يُثبِتونَ لشيطانِهِ فِعْلاً ولا عَيناً[١]. فأيُّ أمرٍ أعمَهُ عَمَهاً أو ضلالةٍ أقلُّ شَبَهاً من ضلالةٍ دخلتْ بأهلِها في مثلِ هذا السَّبيلِ من جهلِها؟ فنعوذُ باللهِ من خُزيِ الأضاليلِ، ونعتصمُ به من غيِّ لهوِ الأباطيلِ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصلَّى الله على محمَّد النَّبيِّ وآلِهِ وسلَّمَ تسليماً كثيراً طيِّباً مُباركاً فيه.

(٢٧) وأمّا ما بعدَ هذا من حشوِ كتابِهِ، فإنّا قَصَرْنا[٢] لضعفِهِ عن جوابِهِ. ثمَّ قالَ وتَلَعَّبَ في بعضِ كلامِهِ، وجوَّزَ ما حكمَ به لنفسِهِ مِن أحكامِهِ: «**فقد يُبصِرُ المبصرونَ**، زعمَ، **أنَّ من الأمورِ محموداً، وأنَّ منها مذموماً**». فقالَ «منها» ولم يقلْ «كلُّها»، وسقطَ عنه نقصُها وفضلُها. وإذا كانَ لأيِّها كانَ بعضٌ وكلٌّ، كانَ لكلِّها يقيناً على بعضِها[٣] فضلٌ. وإذا ثبتَ بينَ النُّورِ التَّفاضلُ، ثبتَتْ[٤] لبعضِهِ على بعضٍ فضائلُ. وإذا كانَ النُّورُ فاضلاً ومفضولاً، فقد عادَ النُّورُ بعدَ أصلٍ أُصولاً. إذ الفاضلُ والمفضولُ اثنانِ، والفضلُ والنَّقصُ منهُما شيئانِ. والفاضلُ خيرٌ حالاً، والمفضولُ أسفلُ سفالاً. فكلُّ جزئينِ من أجزائِهِ فهما خيرٌ من جزءٍ، وكلُّ عضوٍ من أعضائِهِ فهو في الشَّرِّ كعضوٍ. فهما[٥] إذا اجتَمَعا خيرٌ منهما إذا

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: عبثاً.
(٢) قصرنا: هنا بمعنى أعرضنا واختصرنا.
(٣) في المطبوع: بعض.
(٤) في المطبوع: ثبت.
(٥) في المطبوع: فيهما.

انقَطَعا. فمرَّةً فهما خيرٌ عندَ الاجتماعِ، ومرَّةً فغيرُهما خيرٌ منهما عندَ الانقطاعِ.

(٢٨) وكذلكَ أيضاً فقد يدخلُ عليهم، في الظُّلمةِ وتفاضلِها، ما يصيِّرُهم إلى أنَّ شرَّ البعضِ منها أقلُّ من شرِّ كلِّها. إذ شرُّ كلِّها أكثرُ من شرِّ بعضِها. وإذ الشَّرُّ من أقلِّها ليسَ هو أكثرَ من شرِّ كلِّها، فالنُّورُ في نفسِهِ واسمِهِ شرٌّ ضرّارٌ[١]، ونافعٌ شرّارٌ. وذلك أنَّه يقلُّ، والقلَّةُ عندَهُ شرٌّ، فيعودُ نورُهُ شرّاً، ويقصِّرُ عن قدرِ مبلغِ كمالِهِ، والتَّقصيرُ عندَهُ ضرٌّ، فيعودُ ضرّاً. والظُّلمةُ فخيرٌ إذاً عندَهم وشرٌّ، ونفعٌ وضرٌّ، إذ قليلُها مقصِّرٌ في الشَّرِّ عن مبلغِ كثيرِها في مواقعِهِ من الضُّرِّ، وبعضُها كذلكَ مع كلِّها، وفرعُها فيه ليسَ كأصلِها. فأيُّ عدوانٍ أعدى، أو طريقةٍ أقلُّ هُدَى ممّا تسمعُ من أمورِهم أيُّها السامعُ؟ فلتنفعْكَ في بيانِ قبائحِهِ المنافعُ. وإنَّما، ويلَهُ، رأى من الأشياءِ، من كلِّ ظُلمةٍ أو ضياءٍ، يُحمَدُ أو يُذَمُّ في الناسِ دائباً، أو ليسَ[٢] في الحمدِ والذَّمِّ عندَهم متقلِّباً. ألم يَرَ أنَّ الظُّلمةَ ربَّما نفعتْ فحُمِدَت؟ وذلكَ إذا استترتِ الأبرارُ بها عن ظُلمِ الظالمينَ فَسلَمَتْ، وطلبتْ فيها وبها البردَ فأدركتْهُ في طَلَبِها. فهذا منها نفعٌ ظاهرٌ في دُنياً ودينٍ، يراه[٣] بَيِّناً من أمرِها كلُّ ذي عينٍ وقلبٍ رصينٍ. ثمَّ تعودُ منافعُها مَضَارَّ[٤]، إذا أعطتْ[٥] هذا منها أشراراً. وكذلكَ

---

(١) في المطبوع: ضار.

(٢) في المطبوع: وليس.

(٣) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: يراها.

(٤) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: مضاراً. وهي ممنوعة من الصرف.

(٥) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: أعطب.

أحوالُ النُّورِ، في جميعِ ما يُرَى من الأمورِ، ربَّما نفعَ فيها، ثمَّ عادَ بالضُّرِّ عليها. وقد ذكرنا من ذلكَ في صدرِ كتابِنا طَرَفاً، فيه لمن أنصفَ في النَّظَرِ ما كَفَى.

(٢٩) وقالَ في كتابِهِ، زعمَ، لبعضِ مَن دَعا: «**إنَّ الذي دَعاهُ إليه رجاؤُهُ فيه للهُدى**». فمن، يا ويلَهُ، رجا، الظُّلمةَ التي لا تُرجَى، ولا يكونُ منها أبداً إلّا الأَذَى، ولا يفارقُها أبداً عندَهُ العَمَى؟ أم النُّورَ الذي لا يُخشَى ولا يعمَى، ولا يكونُ منه أبداً عندَهُ[1] إلّا الرِّضى؟ بل ليتَ، ويلَهُ، شِعري، فلا يُشَكُّ، زعمَ، ولا يُمترَى، مَن الذي يدعوهُ إلى الإحسانِ من الإساءةِ؟ ومَن الذي يُنادي به إلى الصَّوابِ عن الخطأِ؟ أهو النُّورُ الذي لا يُسِيءُ، والمصيبُ الذي لا يُخطِئ؟ فلا حاجةَ له إلى دعائِهِ وندائِهِ، وهو لا يُسيءُ أبداً فيكونُ كأعدائِهِ، أم المسيءُ الذي لا يُحسِنُ، والمخطئُ الذي يُشتَمُ ويُلعَنُ؟ كانَ، يا ويلَهُ، إليه دعاؤُهُ، وبه كانَ نداؤُهُ، فأنَّى يجيبُهُ وليسَ بمجيبٍ؟ وأنَّى يُصيبُ مَن ليسَ أبداً بمصيبٍ؟ إنَّ ابنَ المقفَّعِ لَيُكابِرُ يقينَ علمِ نفسِهِ، وإنَّ به لَطائفاً مِن لَمَمِ الشَّيطانِ ومسِّهِ. بل مَثَلُ ابنِ المقفَّعِ يقيناً، وما مثَّلَهُ اللهُ به تبييناً، ما ذكرَ اللهُ جلَّ ثناؤُهُ، وتباركتْ بقدسِهِ[2] أسماؤُهُ، حيثُ يقولُ: ﴿أُولئكَ كالأنعامِ بل هُم أضلُّ أولئِكَ هُمُ الغافلونَ﴾[3]. يقولُ اللهُ سُبحانَهُ: ﴿ولِلهِ الأسماءُ الحُسْنَى فادعوهُ بها وَذَروا الذينَ يُلحِدونَ في أسمائِهِ

---

(١) في المخطوط: عبده.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: تباركت تقدست.

(٣) الأعراف: ١٧٩. وفي الأصل: أضل سبيلاً.

سَيُجزَونَ ما كانوا يَعملونَ﴾[1]. ثمَّ قالَ سُبحانَهُ: ﴿وممّن خَلَقنا أُمَّةٌ يَهدُونَ بالحقِّ وَبِهِ يَعدِلونَ﴾[2]. فَلَعمرُ الحقِّ وأهلِه، ما وُفِّقَ ابن المقفَّعِ فيه لعدلِهِ. ألم يسمعْ، ويلَهُ، قولَ اللهِ لا شريكَ له: ﴿أوَ لم ينظُروا في مَلَكوتِ السَّمواتِ والأرضِ وما خَلَقَ اللهُ مِن شيءٍ وأن عسى أن يكونَ قد اقترَبَ أَجَلُهم فبأيِّ حديثٍ بعدَهُ يُؤمنونَ، مَن يُضلِلِ اللهُ فلا هاديَ له ويَذَرُهم في طُغيانِهم يَعمَهونَ﴾[3].

(٣٠) فيا ويلَ ابنِ المقفَّعِ لقد أدَّاه عَتَهُه وعَماهُ في الأمورِ، إلى أجهلِ الجهلِ فيما وصفَ من الظُّلمةِ والنُّورِ. وليسَ عِلَّتُهُ فيما أحسَبُ من ضَلالِهِ، ولا عِلَّة مَن تبعَهُ عَلَيهِ من جُهّالِهِ، إلّا قلَّةُ علمِهم بما شرعَ اللهُ به دينَهُ، ونزَّلَ به كتابَهُ من الحكمةِ، لا عن شُبْهَةٍ دخلتْ عليه ولا عليهم فيما وصفوا من النُّورِ والظُّلمةِ. فلمّا عَمَوا عن حكمَةِ اللهِ في ذلك وَرُسُلِهِ، وما حكمَ به فيه سُبحانَهُ من أحكامِ عدلِهِ، ورأَوا فيه ما ظنُّوه تناقُضاً، ورأَوا كلَّ أهلِ ادِّعائِهِ فيه مُتَباغِضاً، ولم يلجأوا إلى اللهِ في جهلِهِ باستسلامٍ، ولا عصمَهم فيه من صالحِ عَمَلٍ بعروةِ اعتصامٍ، ولم يَلقَوا فيما اشتبهَ منه مَن جعلَهم اللهُ معدِنَهُ، فيَكشِفوا لهم الأغطيةَ عن مُحكَمِ نورِهِ، ويُظهِروا لهم الأخفيةَ من مُشتَبِهِ أمورِهِ، الذينَ جعلَهم اللهُ الأُمَناءَ عليها، ومَنَّ عَلَيهم بأن جعلَهم الأئمَّةَ فيها، ولم يجدوا عندَ عُلَماءِ هذه العامَّةِ فيما اشتبهَ عليهم منه شفاءً، ولم يَرجوا مِنهم في مسألةٍ لو كانتْ لهم

(١) الأعراف: ١٨٠.
(٢) الأعراف: ١٨١.
(٣) الأعراف: ١٨٥-٨٦.

عنه اكتفاءً، ازدادوا[1] بذلكَ إلى حَيرتِهم فيهِ حَيرَةً، ولم تُفِدْهم أقوالُ العُلَماءِ فيه بصيرةً، حتّى بلغَني، واللهُ المستعانُ من تهافُتِ الضُّعفاءِ في هذا المذهبِ العميِّ، لِمَا رأوا من جهلِ عُلَماءِ هذه العامَّةِ بما فيه لأهلِهِ من الدَّعاوى، ما دَعاني[2] إلى وضعِ أقوالِهِ، والكشفِ عمّا كشفَ اللهُ عنه من ضلالِهِ، وإن كانَ عندَنا قديماً لحمقِهِ وضعفِهِ، لَمّما لا أحسَبُ بأحدٍ حاجةً إلى كشفِهِ، حتّى بلغَني عن الحمقَى منه انتشارٌ، وتتابعتْ بانتشارِهِ عليَّ أخبارٌ، ورُفِعَتْ[3] إلينا منه مسائلُ عن ابنِ المقفَّعِ، لم آمنْ أن يكونَ بمثلِها اختدعَ في مذهبِهِ كلَّ مختدَعٍ. فرأيتُ من الحقِّ علينا جوابَها، وقطعَ ما وصلَ به من باطلِهِ أسبابَها. فليُنصفْ فيها مَن نظرَ إليها، وليحكمْ فيما يسمعُ منها ومِن نقائضِها حكمَ الحقِّ. فإنَّه أعدلُ الحكمِ وأرضاه عندَ مَن يعقلُ من الخلقِ. وما ألَّفَ من مسائلِهِ هذه وجمعَ، فهو ما أوقعَهُ من الضَّلالِ بحيثُ وقعَ، فذكرَ فيها النُّورَ والظُّلمةَ تلعُّباً، وتلعَّبَ بذكرِهما فيهما كَذِباً. فافهموا عنّا جوابَ مسائلِهِ، فإنَّ فيه إن شاءَ اللهُ قَطْعَ حبائلِهِ، التي لا تصيدُ صوائدُها، ولا تكيدُ له كوائدُها، إلّا حمقانَ الرِّجالِ، وَمُوقانَ الأنذالِ.

(٣١) كانَ أوَّلُ ما بدأَ منها، وقالَ بِهِ متحكِّماً عنها أن قالَ: «**إن سألناكَ يا هذا فما أنتَ قائلٌ، أتقولُ كانَ اللهُ وحدَهُ، لم يكنْ شيءٌ غيرُهُ**». فاعرفوا يا هؤلاءِ فضولَ قولِهِ، فإنَّ «لم يكنْ شيءٌ غيره»[4]

---

(١) من هنا يبدأ جواب لما.

(٢) في المخطوط: ما هو دعاني. وما دعاني: فاعل جملة (بلغني).

(٣) في المخطوط: ووقعت.

(٤) المقصود عبارة (لم يكن شيء غيره).

هي من فضولِهِ، التي كَثَّرَ بها كتابَهُ، وضلَّلَ بها أصحابَهُ. ومسألتُهُ هذِهِ ممّا كانَ جوابُهُ فيه قديماً، مِن كلِّ مَن أثبتَ للهِ من خلقِهِ توحيداً وتعظيماً. وفي ذلكَ مِن كُتُبِ ضَعَفَةِ الموحِّدينَ وعُلَمائِهم ما فيه اكتفاءٌ لمن نظرَ في آرائِهم. ففي كُتُبِهم فانظروا، ومن نورِ قولِهم فيه فاستنيروا. ففيها لَعَمري منه ما كَفَى، وصفوةُ هُدَى لمن اصطَفَى. ومعَ ذلكَ فسنجيبُ[1] مسألتَهُ، ونقطعُ إن شاءَ اللهُ عِلَّتَهُ.

(٣٢) نعم، وكذلكَ نقولُ في اللهِ. فليعقلْ قولَنا فيه مَن سمعَهُ، ممّن لم يتَّبعْ ابنَ المقفَّعِ ومَن تبعَهُ. فقد يعلمُ كلُّ أحدٍ أنَّ الواحدَ لا يكونُ واحداً، عندَ مَن أثبتَ له نِدّاً أو ضِدّاً، وأنَّه متى كانَ معَهُ غيرُهُ، ضدَّه كانَ ذلك أو نظيرَهُ، زالَ أن يكونَ معنى الواحدِ المعلوم ثابتاً. ويعلَمُ كلُّ أحدٍ أنَّه لا يكونُ ذو الأجزاءِ إلّا أشتاتاً، ولا تكونُ أبداً الأشتاتُ إلّا كثيراً، ولا تكونُ أجزاءُ إلّا كانَ بعضُها لبعضٍ نظيراً. أو ليسَ معلوماً معروفاً أنَّ مِن وراءِ كلِّ غايةٍ غايةً، حتى يُنتَهَى إلى المنتَهَى، الذي ليسَ من ورائِهِ غايةٌ ولا نهايةٌ. وأنَّه إن كانتْ مع غايةٍ غايةٌ، أو بعد نهايةٍ عند أحدٍ نهايةٌ، فلم يَصِرْ بعدُ إلى غايةِ الغاياتِ، ولم ينتهِ عقلُهُ إلى نهايةِ النِّهاياتِ. وأنَّه يصيرُ بالعظمةِ عندَ النَّظَرِ من عظيمٍ إلى عظيمٍ، حتّى يَقِفَه النَّظَرُ على غايةٍ ليسَ وراءَها مزيدٌ في تعظيمٍ.

(٣٣) وكذلك الأمر في كلِّ معلومٍ أو مجهولٍ، حتّى ينتهيَ إلى اللهِ الذي لا يُدرَكُ إلّا بالعقولِ. فيجدُهُ كلُّ عقلٍ سليمٍ، أو فكرِ قلبٍ حكيمٍ، واحداً لا اثنينِ، وشيئاً لا شيئَينِ. عظيمٌ ليسَ من ورائِهِ

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: فنستجيب.

عظيمٌ، وعليمٌ ليسَ فوقَهُ عليمٌ، ذلكَ اللهُ الرَّحمنُ الرَّحيمُ، الواحدُ الأوَّلُ القديمُ، القدُّوسُ الملكُ الحكيمُ، الذي لا تُناويه الأعداءُ بمُقاتَلَةٍ، ولا تُكافيه الأشياءُ بمُماثَلَةٍ. وهو اللهُ الذي لم يلدْ ولم يولَدْ، والصَّمَدُ الذي ليسَ من ورائِهِ مبتغىً يُصمَدُ. غايةُ طلبِ الخيراتِ، ونهايةُ النِّهاياتِ. وإذا صحَّحَ حجَّتَنا في هذا صَوَابُنا، فهو لمن سألَ عن وحدانيَّةِ اللهِ جَوَابُنا.

(٣٤) فأمّا ما ذكرَ بعدَ هذا من القيلِ، فحشوٌ مُسَرْبَلٌ بهَذَيانِ الفضولِ. ليسَ فيهِ مرجوعُ نفعٍ، ولا يحتاجُ له إلى دفعٍ. أَرَأيتُم حينَ يقولُ: «**انقلبَ عليهِ خلقُهُ الذينَ، زعمَ، هم عَمَلُ يديهِ، ودعاءُ كلمتِهِ، ونفخةُ روحِهِ، فعادُوه، وسبُّوه وآسَفُوه، وأنشأَ**[1] **يُقاتلُ بعضَهم في الأرضِ، ويحترسُ من بعضِهم في السَّماءِ بمقاذفةِ النُّجومِ، ويبعثُ لمقاتلتِهم ملائكتَهُ وجنودَهُ**».

(٣٥) فيا ويلَ ابنِ المقفَّعِ ما أكذبَ قيلَهُ، وأضلَّ عن سبيلِ الحقِّ سبيلَهُ. متى قيلَ له، ويلَهُ، ما قال، أو زُعِمَ له أنَّ الأمرَ في اللهِ كذا كانَ؟ ومتى، ويلَهُ، قلنا له إنَّ مَن قُوتِلَ هو مَن قُذِفَ بالقَذْفِ[2]؟ أو أنَّ اللهَ في نفسِهِ هو المحترسُ؟ أفٍّ لقولِهِ ثمَّ أفٍّ. بلِ اللهُ هو المانعُ لأعدائِهِ من أن يصلوا من العلوِّ إلى مقرِّ أوليائِهِ، تفريقاً بعدلِ حُكمِهِ، وفيما تعلم الملائكةُ من علمِهِ، بين الشَّياطينِ العصاةِ، وبين مَلائكتِهِ المصطفاةِ، ورحمةً منه سُبحانَهُ للآدميِّينَ،

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: وأنشأ تعالى.
(٢) في المطبوع غير منقوطة، وفي المخطوط: بالقُذُف. والقذف، بضمتين، يطلق على الفلاة المترامية. أما الرمي فهو القَذف، بفحتة فسكون.

وإقصاءً عن علمِ السَّماءِ للشَّياطينِ، توكيداً به لحُجَّتِهِ سُبحانَهُ وإحداثاً، وإحياءً به لموتى الجهالةِ وابتعاثاً، وإكراماً منه بذلكَ لنبيِّهِ، وصيانةً إلّا عنه لوحيِهِ.

(٣٦) فمن أينَ، يا ويلَهُ، أنكرَ مِن هذا ما كانَ مُستباناً، وما يراهُ الناسُ في كلِّ حالٍ عياناً؟ أو يقولُ إنَّ ما يُرَى من هذا لم يَزَلْ، وإنَّه ليسَ بحادثٍ، كانَ بعدَ أن لم يكنْ، فأينَ كانتْ مَرَدَةُ قُرَيشٍ عن الرَّسولِ به، ودلالتُها للعربِ فيه على كَذِبِهِ؟ وهو يزعمُ لها أنَّما رُمِيَ بها عندَ بعثتِهِ، وأنَّ الرَّميَ بها عَلَمٌ من أعلامِ نبوَّتِهِ. فلو كانتْ عندَ قُرَيشٍ -على ما قالَ- حالُها، لكَثُرتْ فيه على الرَّسولِ أقوالُها[١]، لِما أرادوا[٢] مِن شاهدٍ أكبرَ بياناً من هذا في إكذابِهِ. ولكنَّ ابنَ المقفَّعِ يأبى في هذا وغيرِهِ إلّا ما ألِفَ من ألعابِهِ. لَلعَرَبُ إذ أكثرُها أهلُ ضواحيَ وباديةٍ، وقُرَيشٌ فإذ كانتْ منازلُها على جبالٍ عاليةٍ، أحدثُ بالنُّجومِ عَهْداً، وأشدُّ في الكفرِ تمرُّداً، من أن يكونَ أمرُها على خلافِ ما قالَ الرَّسولُ فيها، ثمَّ لا يكذبونَهُ فيما زعمَ من اختلافِ حالتِها. وإلّا فالرَّسولُ كانَ في حكمتِهِ، وفيما كانَ له عليه السَّلام من فضيلةِ الصِّدقِ عندَ عشيرتِهِ، يتقوَّلُ مثلَ هذا لَعِباً، أو يفتريه عندَهم كَذِباً، بل ليتَ شِعري ما أنكرَ؟ ولِمَ ، ويلَهُ، نَفَرَ فاستكبرَ، من أن تُرجَمَ الشَّياطينُ على علمِ وحيِ اللهِ ومُنزَلِهِ، كي لا تسبقَ به الشَّياطينُ إلى أوليائِها قبلَ رُسُلِهِ، فينتشرَ علمُهُ قبلَها في الناسِ انتشاراً، فيزدادَ مثلُهُ يومئذٍ[٣] له إنكاراً، ويُحكِّمَ فيه ظنونَهُ،

---

(١) في المطبوع: لكثرت على الرسول فيه.

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: ولما ازدادوا.

(٣) يومئذ: سقطت من المخطوط.

ويزيدَ فتنةً به مفتونَهُ. فأيَّما[1] مِن هذا يُنكِرُ في رحمةِ اللهِ الرَّحيم، وفيما خصَّ اللهُ به رسلَهُ من التَّكريمِ؟

(٣٧) فإن قالَ: فما بالُهُ إذا أرادَ إنزالَهُ، لم يطوِهِ حتّى لا ينالَهُ شيطانٌ مريدٌ، ولا مطيعٌ رشيدٌ، إلّا رسولُهُ من بينِ خلقِهِ وحدَهُ، فيكونُ هو الذي ثبَّتَ رشدَهُ، فليعلمْ أنَّه لا تصلُ إلى الأرضِ من اللهِ حكمةٌ في تنزيلٍ، إلّا كانتْ ملائكةُ اللهِ أولى فيها بالتَّفضيلِ، لأنَّها صَلَواتُ اللهِ عليها أطوعُ المطيعينَ، وأعلمُهم عن اللهِ بحكمِ التَّنزيلِ، وأنَّها في ذلكِ متعبِّدةٌ، وبه للهِ عزَّ وجلَّ مُمجِّدةٌ، وإنَّما تَعَبَّدَها[2] اللهُ سُبحانَهُ بالعلمِ، وفضَّلَها في العبادةِ للحكمِ والتَّنزيلِ بعلمِ العلومِ، وبحكمةِ كلِّ محكومٍ. وجِبِلَّةُ الجنِّ جِبِلَّةٌ[3] للسُّموِّ إلى السَّماءِ محتملةٌ. والجنُّ فهم بفضلِ أهلِ السَّماءِ عالمونَ، وإلى علم ما عندَهم من العلومِ مُتَطَلِّعونَ. فإذا دارتْ في السَّماءِ[4] حكمةُ وحيٍ نُزِّلَ فيها، أو عدلُ حكمٍ حُكِمَ به في الأمورِ عليها[5]، استرَقَتْ منه الجنُّ ما سمعتْ في مشاهدِها، وما ذَكَرَتْ أنَّه لها هناكَ من مقاعدِها. ألم يسمعْ قولَها في ذلكَ، وخَبَرَها عن مقاعدِها هنالكَ. ﴿وأنّا لَمَسْنا السَّماءَ فَوَجَدْناها مُلِئَتْ حَرَساً شديداً وشُهُبا، وأنّا كنّا نَقعُدُ مِنها مقاعدَ للسَّمعِ فَمَن يستمعِ الآنَ يجدْ له شِهاباً رَصَدا، وأنّا لا ندري أشرٌّ أُريدَ بمن في الأرضِ أم أرادَ بهم رَبُّهم

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: فإنما.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: تغمدها.

(٣) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: وحيلة الجن حيلة.

(٤) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: في الملائكة.

(٥) في المخطوط والمطبوع: وعليها. والواو زائدة.

رَشَدا﴾[١]. وهذا يا هؤلاءِ فإنَّما كانَ منها، ونبَّأ الله به فيما أدَّى عنها، بعد أن قالتْ: ﴿إنّا سَمِعْنا﴾ في الأرضِ ﴿قُرآناً عَجَباً﴾[٢]. ألا تسمعُها تقولُ من بعدُ: ﴿وأنّا لمَسنا السَّماءَ فَوَجَدناها مُلِئَتْ حَرَساً شديداً وشُهُباً﴾.

(٣٨) وما ابنُ المقفَّعِ بمأمونٍ أن يظنَّ أنَّ الحَرَسَ شُرَطيُّونَ، لِما بَلَونا من جهلِهِ باللِّسانِ، وقلَّةِ عِلْمِهِ بمخارجِ القرآنِ. وإنَّما الحَرَسُ مَثَلٌ على معنى الحفظِ لها، بما جعلَ من الرُّجمِ دونَها. فازدادتِ الجنُّ بما وجدتْ هنالكَ يقيناً وإيماناً بذلكَ. فما يُنكِرُ من القذفِ بالشُّهُبِ، وغيرِهِ ما فيه من التَّعجُّبِ؟ هل ذلكَ ممّن يقدرُ عليه، إلّا كغيرِهِ ممّا هو فيه؟ وقد زيدَ به في هذا مَن مِن الجنِّ اهتدى، وتجنَّبَ طُرُقَ الضَّلالةِ والرَّدَى. وكانَ فيه منعٌ لتوكيدِ كذبِ الشَّياطينِ، ودفعٌ عن الرَّسولِ لتكذيبِ[٣] أقوالِ المكذِّبينَ. واللهُ يقولُ لرسولِهِ، صلَّى اللهُ عليه وعلى آلِهِ، في السُّورةِ نفسِها، ومعَ ذكرِ الشَّياطينِ وحرسِها: ﴿قُلْ إن أدري أقريبٌ ما توعَدون أم يجعلُ له رَبِّي أَمَدَا، عالمُ الغيبِ فلا يُظهِرُ على غيبِهِ أَحَدَا، إلّا مَن ارتَضَى مِن رَسُولٍ فإنَّه يَسلُكُ من بينِ يديهِ ومن خلفِهِ رَصَدَا، ليعلمَ أن قد أبلغوا رسالاتِ ربِّهم وأحاطَ بما لَدَيهم وأحصَى كلَّ شيءٍ عَدَدَاً﴾[٤].

(٣٩) وأمّا قولُهُ في القتالِ: «**وأنزلَ ملائكتَهُ، فإذا غَلَبُوا عَدُوّاً،**

---

(١) الجن: ٨-١٠.

(٢) الجن: ١.

(٣) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: لتصديق.

(٤) الجن: ٢٥-٢٨.

قالَ: **أنَا غلبتُهُ، أو غُلِبَ له وليٌّ، قالَ: أنا ابتليتُهُ**». فما أنكرَ، ويلَهُ، مِن «أنا غلبتُهُ»، وقد قاتلتْ معه ملائكتُهُ، وقد قذفَ بالرُّعبِ في قلوبِهم، وبثَّ الرُّعبَ في مرعوبِهم؟ وما يُنكِرُ مِن قتلِهم، ويلَهُ، بالملائكةِ، وهل ذلكَ بهم إلّا كغيرِهِ من كلِّ هلكةٍ؟ ألَا إنَّ ملائكةَ اللهِ في ذلك متعبِّدةٌ مُثابَةٌ، وأنَّه منه جلَّ ثناؤُهُ بالملائكةِ لأعدائِهِ معاقَبَةٌ، وأنَّه لأوليائِهِ عزٌّ ونصرٌ، ولأعدائِهِ ذلٌّ وكَسرٌ.

(٤٠) فإن قالَ: ألَا قتلَهم بما هو أوحَى، واجتاحَهم بغيرِ القتلِ اجتياحاً؟ فهذا إن دخلَ علينا له دَخلٌ[١] في الملائكةِ، دخلَ في غيرِهِ من كلِّ هلكةٍ، حتّى يُقالَ في كلِّ واحدةٍ بعينِها، ألا كانَ الأمرُ[٢] بغيرِها، وكلُّ ما كانَ به كائنُ الهَلَكةِ، فهو أمرُهُ بالملائكةِ أو غيرِ الملائكةِ.

(٤١) فإن قالَ: ألا خلقَ الناسَ أبراراً، ومنعَهم أن يكونوا أشراراً، فمسألةُ مَن سألَ عن هذا محالٌ. وليسَ لأحدٍ علينا في هذا مقالٌ، لأنَّه إنَّما يكونُ البرُّ برًّا، ما فعلَهُ فاعلُهُ متخيِّراً، فأمّا ما جُبِرَ عليه صاحبُهُ جبراً، فلا يكونُ منه خَيراً ولا شرّاً. وفيما قالَ أن يكونَ الإنسانُ إنساناً لا- إنساناً، والإحسانُ إحساناً لا- إحساناً[٣]، لأنَّ الإنسانَ لا يكونُ إنساناً، إلّا وهو مُمَلَّكٌ مختارٌ، والإحسانَ لا يكونُ إحساناً إلّا ولم يَحمِلْ عليه اضطرارٌ.

---

(١) الدخل: الارتياب والغش.

(٢) في المخطوط: كتبت: القتل، وفوقها بحرف صغير: الأمر.

(٣) المقصود وقوع التناقض في مقدمته، لأنه يفترض وجود إنسان لا يتسم بالإنسانية، لأن الإنسان إنما يكون إنساناً بحرية الاختيار أو الإرادة. وكذلك الإحسان.

(٤٢) وأمّا قولُهُ في ظَفَرِ أعدائِهِ، في بعضِ الحالاتِ على أوليائِهِ، أفليسَ، ويلَهُ، بموجودٍ من قولنا صحيحٍ، يعلمُهُ كلُّ أعجميٍّ منّا أو فصيحٍ، أنَّ أولياءَهُ لم تَغلِبْ إلّا بنصرِهِ، ولم تُغلَبْ إلّا بمخالفتِهم أو بعضِهم لأمرِهِ. والدَّليلُ على ذلكَ أنَّه لمّا أمسكَ عنهم نصرَهُ، لِما كانَ من عصيانِهم، كانَ ذلكَ هو بعينِهِ سببَ خذلانِهم، وأنَّه مَن فَقَدَ سببَ ما به الغَلَبةُ غُلِبَ، وأنَّه غيرُ مستنكَرٍ ذلك من فعالِ حكيمٍ يملكُهُ أن يعصيَهُ مَن أطاعَهُ[١] فَيُمسِكَهُ، فيفقدَ فيه مِن نصرِهِ ما كانَ يجدُ، ويتغيَّرُ الأمرُ به إذا عَصَى عمّا كانَ يعهَدُ[٢]. فمتى نَصرَ اللهُ له وليّاً فبرحمتِهِ، أو تركَهُ من النَّصرِ فبضربٍ من مَعصيتِهِ. وهذا من الأمرِ فلا يزولُ به عن قديرٍ قُدرةٌ، ولا تفسدُ معه لحكيمٍ حكمةٌ، بلِ الحكمةُ معَهُ قائمةٌ موجودةٌ، والأفعالُ فيه منه عدلٌ محمودةٌ. ألم تسمعْ حكيمَ الحُكَماءِ، وأقدرَ قادِري[٣] العُظَماءِ يقولُ في هذا من نصرِهِ وخذلِهِ، وقدرتِهِ سُبحانَهُ وعدلِهِ ﴿إن يَنصرْكُمُ اللهُ فلا غالِبَ لَكُم، وإن يخذلْكُمْ فَمَن ذا الذي يَنصُركم من بعدِهِ وعلى اللهِ فَليَتَوَكَّلِ المؤمنونَ﴾[٤]. يُخبِرُ عن أنَّه متى حبسَ عنهم نصرَهُ، حلَّ مع حبسِهِ خذلُهُ. فمَن لم يخذلْهُ سُبحانَهُ

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: من أعطاه إياه، والضمير عائد على النصر.

(٢) بسبب محافظة أسلوب القاسم الرسي على السجع، يضطر إلى التقديم والتأخير. والمعنى العام أن الله يعطي أسباب النصر والغلبة لبعض الأولياء، لكنهم بعصيانهم يفقدون أسباب النصر، وتتحقق عليهم الغلبة. ففي النصر والهزيمة إذاً عنصر إرادة إنساني.

(٣) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: قادر.

(٤) آل عمران: ١٦٠.

فأولئكَ هم المنصورونَ، ومَن خذلَهُ فلم ينصرْهُ فأولئكَ هم المبتلونَ. فما في هذا ممّا ينكرُهُ عقلٌ، أو يفسدُ فيه من اللهِ فِعلٌ. سُبحانَ اللهِ ما أحقَّ في مَن جهلَ هذا شَبَهَ البهائمِ، التي مثَّلَها جلَّ ثناؤُهُ بأهلِ الجرائمِ.

(٤٣) وأمّا قولُهُ: ﴿وما رَمَيتَ إذ رَمَيتَ ولكنَّ اللهَ رَمَى﴾[1]، فهيَ فيما أرى، واللهُ أعلمُ، ممّا قد يجوزُ في اللِّسانِ، ويُعلَمُ أنَّكَ لم ترمِ بالرُّعبِ في قلوبِهم إذ رَمَيتَ، ولكنِّي أنا الذي به في قلوبِهم رَمَيتُ، وبالرُّعب الذي قذفَهُ اللهُ في قلوبِهم انهزموا، لا بالرَّمي بالبطحاءِ إذ رُموا.

(٤٤) ومثلُ ذلكَ مِن اللهِ لا شريكَ له قولُهُ: ﴿وأنزلَ الذينَ ظاهَرُوهُم مِن أهلِ الكِتابِ من صَياصيهم وقَذَفَ في قُلوبِهم الرُّعبَ فريقاً تقتُلُونَ وتأسرونَ فريقاً، وأورثَكُم أرضَهم ودِيارَهم وأموالَهم وأرضاً لم تَطَئُوها، وكانَ اللهُ على كلِّ شيءٍ قَدِيراً﴾[2]. فما يُنكَرُ من القديرِ على الأشياءِ أن يفعلَ ما يقدرُ عليه من الرَّمي[3]؟ ما يُنكِرُ هذا إلّا أحمقُ، ولا يدفعُ هذا من اللهِ مُحِقٌّ. فاللهُ على هذا وخلافِهِ يقدرُ. وكذلكَ قدرتُهُ في أن يخذلَ وينصرَ، وما صحَّتْ في فعلِهِ لقادرٍ قدرةٌ، فغيرُ مستنكَرٍ أن تكونَ له وحدَهُ مفتعِلةً، وإلّا كانَ معنى القدرةِ عليه باطلاً، إذ ليسَ يُرَى بها القادرُ طولَ الدَّهرِ فاعلاً.

(٤٥) فإن قالَ قائلٌ: فما تقولونَ هل يقدرُ اللهُ على أن لا

---

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) الأحزاب: ٢٦-٢٧.

(٣) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: من الرماء.

يُدخِلَ المتَّقينَ الجنانَ؟ ولا مَن كفرَ نعمتَهُ وأنكرَهُ ورُسُلَهُ النِّيرانَ؟ قيلَ: قديماً كانَ، ولم يُدخِلْ واحداً من الفريقَينِ مُدْخَلَهُ. وإنَّما القدرةُ على أن يُدخِلَ ولا يُدخِلَ، فقدماً فعلَهُ، فقد[1] كانوا قديماً ولم يدخلوا، ولا بدَّ بعدُ أن يُدخَلوا، فقد كانَ المقدورُ عليه مَن لم يُدخَلْ، وسيُدخَلُ. فافهموا ما قُلنا عنّا، وضعوا الفهمَ فيه حكماً بيِّناً[2].

(٤٦) وأمّا قولُهُ: «**فقتلتْ أعداؤُهُ أنبياءَهُ ورُسُلَهُ**»، فما يُنكِرُ مِن قتلِهم لهم قاتلَهُ اللهُ ولَعنَهُ؟ لو لم يُقتَلوا لم يجبْ لهم من الكرامةِ عندَهُ ما أوجبَهُ، ولم يُدرِكوا ثوابَ ما كانَ القتلُ فيه سَبَبَهُ. ولو كانَ له علينا في قتلِهم مطلبٌ، لكانَ في موتِهم. ولو دخلَ علينا بقتلِهم وموتِهم، لدخلَ علينا في أصلِ الفطرةِ لهم. والفطرةُ لا يكونُ فيها مِنَ الحكمةِ ما فيها، إلّا بموجودِ البنيةِ التي بُنِيَتْ عليها. وذلكَ ما قد فرغنا من الجوابِ فيه، ودللنا بآثارِ اللهِ في الحكمةِ عليهِ. وفيما وَصَفنا منه، وأنبأْنا به عنه، ما أوضحَهُ، ووضَّحَ به فصحَّحَهُ.
والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ كثيراً، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمَّد النَّبيِّ وآله وسلَّمَ تسليماً.

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: قد كانوا.
(٢) بعد أن ميز القاسم الرسي بين القدرة والفعل، يعود في هذا المقطع إلى التمييز بين متعلق القدرة ومتعلق الفعل. فمتعلق القدرة أقدم من متعلق الفعل، لأن القدرة تتعلق بإمكان إحداث الفعل والعزوف عنه معاً. وهذا يعني أن القدرة أسبق من الفعل، والله قادر بهذا المعنى على القيام بالشيئين، لكن فعله، مثل إدخال المتقين الجنة أو النار، إنَّما يتعلق بأفعال البشر.

(٤٧) وأمّا قولُهُ: «**فأجَّلَ عدوَّهُ إلى يومِ يُبعَثُونَ**»، فهو وأصحابُهُ في هذا يَلعَبونَ، كما لم يَزالوا يَلعَبُونَ. ولو فسدَ في التَّأجيلِ طولُ تأخيرِهِ، لفسدَ في ذلكَ أقصرُ قصيرِهِ. فليتَ شعري، ويلَهُ، لِمَ تَقَابَحَ هذا وأنكره؟ وهو لو لم يبقَ لم يَعْصِ ولم يُطِعْ، ولولا المعصيةُ والطاعةُ لم يُخلَقْ ولم يُصنَعْ.

(٤٨) وأمّا قوله: «**وأمرضَ خلقَهُ وعذَّبَهم، بما عرضَ من الأسقامِ لهم**»، فَلَعَمري لقد وَفَّاهم سُبحانَهُ طبائعهم مفصَّلةً، وسلَّمَها إليهم مكمَّلةً عن هلكاتِ العِصيانِ، وشينِ معايبِ النُّقصانِ. فما دخلَها من سقمِ بَدنٍ، أو فسادِ متديِّن، فبعدَ اعتدالِ تركيبِها عن كلِّ نقصٍ من معيبِها. وما فسدَ لهم من دينٍ بعصيانٍ، فبعدَ هُدَىً من اللهِ وبيانٍ، وتخييرٍ في الطاعةِ وإمكانٍ. فما في الذي ذَكَرَ، وفتنَ فيه فأكثرَ، ممّا يدخلُ له أو لغيرِهِ علينا، أو يجدُ به أَحَدٌ مقالَ تعنيفٍ فينا. كأنَّ كلامَهُ، ويلَهُ، وأحكامَهُ كلامٌ لم يَزَلْ نسمعُهُ من شطّارِ أهلِ السُّجونِ، أو كأنَّما قَبِلَ آدابَهُ عن سَفَلَةِ أهلِ المجونِ، بل كأنَّه مجنونٌ مصابٌ، لا يحقُّ له جزاءٌ، ولا عليهِ عقابٌ.

(٤٩) ومتى قيلَ له، قاتلَهُ اللهُ وقتلَهُ، ما زعمَ وقالَ، وهذَى به وهذرَ إذ سألَ، **أنَّه أصمَّ خلقَهُ** من حيثُ ظنَّ، **وأعماهم** كما توهَّمَ، **أو جبرَهم على عصيانِهِ، أو حالَ بينَ أَحَدٍ وبينَ إيمانِهِ**، أو أنَّه هو أمرَضَهم، أو عذَّبَ بغيرِ ذنبٍ بعضَهم؟ بل نقولُ هو أسمعَهم بالدُّعاءِ نِداءَهُ، ونوَّرَ أبصارَهم بنورِ هُداه. ومَن مَرِضَ منهم فمِن اللهِ يطلبُ شفاءَهُ، وإذا ابتُلِيَ ببلاءٍ فهو سُبحانَهُ الذي يكشفُ بلاءَهُ. ألم يسمعْ، ويلَهُ، اللهَ تعالَى وقولَهُ، عن أيُوبَ نبيِّهِ المبتَلَى عليه صَلَواتُ الرَّبِّ الأعلى: و﴿أيُّوب إذ نادَى رَبَّهُ أنِّي مَسَّنيَ الشَّيطانُ بِنُصْبٍ

وَعَذَابٍ﴾[١]، ﴿إنِّي مَسَّنيَ الضُّرُّ وأنتَ أرحمُ الراحمينَ﴾[٢]. قالَ اللهُ سُبحانَهُ: ﴿فاستَجَبنا له فكَشَفْنا ما بِهِ مِن ضُرٍّ وآتيناهُ أهلَهُ ومثلَهم معَهم رَحْمَةً مِن عِنْدِنا وذِكرىً للعابدينَ﴾[٣]. أو ما سمعَ قولَ إبراهيمَ، فيما نزّلَ اللهُ بِهِ مِنَ القرآنِ الحكيمِ، فيما ذكرَ عن اللهِ لمرَضِهِ إذ مرضَ من الشِّفاءِ، وأضافَ إلى نفسِهِ من الغفلةِ والخطأِ، إذ يقولُ صلَّى اللهُ عليه: ﴿الذي خَلَقَني فهو يهدينِ، والذي هو يُطعِمُني ويسقينِ، وإذا مَرِضتُ فهو يَشْفينِ، والذي يُميتُني ثمَّ يُحيينِ، والذي أطمعُ أن يغفرَ لي خَطيئَتي يومَ الدِّينِ﴾[٤].

(٥٠) وأمّا قولُهُ: «**وكلَّ خلقِهِ دمَّر تدميراً**»، فلقد أنكرَ، ويلَهُ، من تدميرِهم ما لم يجعلْهُ اللهُ نكيراً. عصيانُهم للهِ مُستَحِقِّ الطاعةِ ظلماً واعتداءً، ومجانبتُهم لما جعلَ اللهُ لهم به النَّجاةَ والهُدَى، هو الذي به هَلَكوا ودُمِّروا، بعد أن بصَّرَهم اللهُ منجاتَهم فلم يُبصِروا. إلّا أن يكونَ يَتوهَّمُ أن يكونَ هو الذي حملَهم على العِصيانِ وجبرَهم. فكيفَ، ويلَهُ، وهو اللهُ الذي مَكَّنَهم فيه وخيَّرَهم؟ وما جبرَ أحداً تعالَى على إحسانٍ، فكيفَ يجبرُهُ له على عصيانٍ؟ ولم يسخطْ ما قَضَى، ولا رَضِيَ إلّا بما فيه الرِّضى، ولم يَغضَبْ له مِن فعالٍ، ولم يَتَضادَّ بحالٍ، ولم يُنازلْ عدوّاً بقتال، ولم يتمثَّلْ في شيءٍ بمثالٍ. وإذا مرضَ خلقُهُ شَفاهُم، أو تعامَوا عن الهُدى أَراهُم.

---

(١) سورة صاد: ٤١.
(٢) الأنبياء: ٨٣.
(٣) الأنبياء: ٨٤.
(٤) الشعراء: ٧٨- ٨١.

فيا غباءَ[1] مَن جَهلَهُ، وأنكرَ حقَّهُ وعطَّلَهُ. لو كانَ اللهُ سُبحانَهُ صاحباً لوجبَ حقُّهُ، فكيفَ والخلقُ خلقُهُ، وهو خالقُ الخلقِ ومُبتَدِعُهُ، والمحسنُ إليه في كلِّ حالٍ ومُصطَنِعُهُ؟ ومَن لم يُدبِرْ عنه بإحسانِهِ حتّى أدبرَ، ولم يُغيِّرْ ما به من نِعمَةٍ حتّى كفرَ، كيفَ، وهو مَن عصاه استرضاهُ، ومَن استكبرَ وهو القادرُ عليه أملاهُ، ثمَّ كَرَّرَ عليه في دعوةِ الهُدى نداءَهُ[2]، ثمَّ مَن قَبِلَ حظَّهُ فيهِ جازاهُ، ومن أبى عطيَّتَهُ من الخيراتِ حَرَمَهُ، وهو الذي قبَّحَ من كلِّ ظالمٍ ظُلمَهُ. فيا ويلَ مَن جهلَ إحسانَهُ، وركبَ في الكفرِ عصيانَهُ. ماذا جهلَ من إحسانٍ كثيرٍ لا يُحصَى؟ ومن عَصَى إذ إياه عَصَى، فمَن أولى منه جلَّ ثناؤُهُ بالعبادةِ والتَّعظيمِ، فيما دَعَا إليه من الطاعةِ له والتَّسليم؟ وهو اللهُ الهادي إلى سبيلِ النَّجاةِ، والمنعمُ بِنِعَمِهِ التي ليستْ بمُحصاةٍ.

(٥١) فإن قالَ قائلٌ: ومن أينَ تدري أنَّ هذه نِعَمُهُ، وأنَّ مُحْدِثَها إحسانُهُ وكَرَمُهُ؟ فليعلمْ أنَّ كلَّ ما يُرَى منها نِعَمٌ بَيِّنٌ آثارُ الإنعامِ فيها، بحكمٍ تُصحِّحُ أثرَهُ العقولُ عليها، وأنَّه لا بدَّ في فطرةِ العقولِ، وما وُجِدَ فيها ولها من المعقولِ، من أن يكونَ لهذِهِ النِّعَمِ مُولٍ أَولاها، هو الذي فطرَها وأنشأَها، وأنَّه لا ينبغي أن يكونَ مُوليها كَهِيَ[3] فيما أبانَ من أَثَرِ الصَّنعةِ عليها، وأنَّه لا يوجدُ شيءٌ غيرُها، إلّا وُجِدَتْ فيه الصَّنعةُ وتأثيرُها، حتّى ينتهيَ ذلك إلى مَن لا

---

(١) في المطبوع: فيا غبا.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: في دعواه الهدى نداءه.

(٣) موليها: مَن أولى النعم، كهي: مماثلاً للنعم، والمقصود لا يكون المنعم مساوياً للنعم في ماهيته.

يُشبِهُهُ مصنوعٌ، ومَنْ كلُّ شيءٍ[1] فمنه بِدْعٌ مبدوعٌ، وأنَّه اللهُ الأوَّلُ القديمُ، المَلِكُ القدُّوسُ الحكيمُ.

(٥٢) فإذا صحَّ ذلك، عندَ مَن يعقلُ بإشهادِهِ، علمَ أنَّ النَّجاةَ من اللهِ لا تكونُ إلّا بإرشادِهِ، الذي نزَّلَ فيما أوحَى من كتبِهِ، ودلَّ على النَّجاةِ فيه بسببِهِ. فالحمدُ للهِ وليِّ النِّعمةِ في الأشياءِ، والمتولِّي لنجاةِ مَن نجا بهُداه مِنَ الأولياءِ، الذي ليسَ له أكفاءُ فتُساويه، ولا شُرَكاءُ في المُلكِ فتُكافيه، المتبرِّئِ من كلِّ دناءةٍ، المتعالي عن كلِّ إساءةٍ، ربِّ الأنوارِ المتشابهةِ في أجزائِها، ووليِّ تدبيرِ الظُّلَمِ وإنشائِها، العليِّ الأعلَى، ذي الأمثالِ العُلى، والأسماءِ الحُسنَى، شاهدِ كلِّ نجوَى، ومُنتَهَى كلِّ شكوَى، والمُمهِلِ للمُبطِلِ[2]، ومَن لا يُعدَلُ من الأشياءِ كلِّها بعديلٍ. فكلُّ ذي خيرٍ محمودٍ، أو منسوبٍ إلى كرمٍ أو جودٍ، فاللهُ مبتدئُ فطرةِ محمودِهِ، والسابقُ الأوَّلُ بما حُمِدَ من جودِهِ.

(٥٣) فأينَ قولُنا، ويلَهُ، ممّا ادَّعاه وتقوَّله؟ سُبحانَ اللهِ ما أشدَّ سفهَهُ وأجهلَهُ، لقد لعنَهُ اللهُ وأضلَّ عقلَهُ. ولولا أنِّي سمعتُ اللهَ لا شريكَ له يقولُ: ﴿أَفَنَضرِبُ عنكم الذِّكرَ صَفْحاً أن كنتُم قوماً مُسرِفينَ﴾[3]، ويقولُ سُبحانَهُ: ﴿أُولئِكَ كالأنعامِ بل هُمْ أَضَلُّ أولئِكَ هُمُ الغافلونَ﴾[4]، ثمَّ لم يتركْ مع ذلكَ تذكيرَهم، وبعثَ معَ ذلكَ فيهم نذيرَهم، لما رأيتُ لِمَن ذهبَ مذهبَهُ، وتَلعَّبَ في القولِ

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: كل الأشياء.
(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: المطيل.
(٣) الزخرف: ٥.
(٤) الأعراف: ١٧٩.

مُتَلَعَّبَهُ، منازعةً ولا إجابةً ولا تذكيراً، ولَظَننتُهم إلّا ما شاءَ الله لهُ في العقولِ بَقَراً أو حميراً. أرَأيتُم حينَ يقولُ: «**ولا يغلبُ أَحَداً إلّا بالخيلِ والسِّلاحِ**». إنَّه لَيَطمحُ في الخطأ، ويلَهُ، أيَّ طماحٍ. أترونَهُ إنَّما يظنُّ تغالبَ البهائمِ، أو غَلَبَةَ الناسِ للإبلِ الجُلَّةِ الصَّلادمِ، وارتباطَهم للفِيَلَةِ بالأمراسِ[1]، وقرعَ سُوَّاسِها لرؤوسِها بالأجراسِ، إنَّما كانَ منهم بخيلٍ أو سلاحٍ. ويلَهُ، إنَّه ليجمحُ عن الحقِّ أيَّ جماحٍ. ولئِن كانَ يظنُّ أنَّ الناسَ أقوى من الملائكةِ، إنَّ هذا في الظَّنِّ لَأَهلَكُ[2] الهَلَكةِ. وقد بيَّنّا في جوابِ ذلكَ لهم وفيهم مِن غلبةِ الأولياءِ باللهِ لعدوِّهم وظهورِهم عليهم ما فيه بَيانٌ كافٍ، وعبرةٌ واضحةٌ لذي إنصافٍ.

(٥٤) وأمّا قولُهُ: «**يقاتلُ على المُلْكِ والدُّنيا**»، فكيفَ، ويلَهُ، يقاتلُ على الملكِ والدُّنيا، وطَلَبِ العزِّ فيها والكبرياءِ، مَن كانَ لباسُهُ فيها معَ وجودِهِ لملكِها الشَّعَرَ والوَبَرَ والعباءَ والصُّوفَ، وشعارُهُ فيها، والناسُ شباعٌ آمنونَ، الجوعُ والظَّمأُ والخوفُ، وما الملكُ ممّن يظلُّ نهارَهُ وليلَهُ خاشعاً باكياً، ومَن يسيحُ على قَدَمَيه في الأرضِ حافياً، يدعو مَن هلكَ من أهلِها إلى النَّجاةِ، ويُنادي مَن

---

(١) الصُّلادم، للمفرد: الصلب الشديد الحافر، وللجمع: الصَّلادم، بالفتح. والأمراس: الحبال.

(٢) من الناحية اللغوية، لا يستعمل الوزن (أفعل) إلا للمفاضلة، أي القياس بين شيئين أو أكثر يمكن القياس والتفضيل بينهما، واعتبار أحدهما أقوى. أما ما لا تفاضل فيه ولا قياس، مثل الموت والهلاك، فلا يصح استعمال هذا الوزن، فلا يقال (أموت) أو (أهلك).

ماتَ عن الهُدَى إلى الحياةِ، ومَن هو أعزُّ ما يكونُ مفارقٌ[1] لأحوالِ ملوكِ الدُّنيا وأغنيائِها، ومَن لا يُرَى مُتَكبِّراً عن مساكينِ العامَّةِ وفُقَرائِها، يقفُ عليها، ويُرَى واقفاً فيها، ويأكلُ معَها إذا أكلتْ، ويجيبُها إذا سألتْ، ويعودُ مرضاها إذا مرضتْ، ويشهَدُ موتاها إذا ماتتْ؟ فأينَ هذا كلُّهُ، وفرعُ هذا وأصلُهُ، من أحوالِ الملوكِ التي تتكبَّرُ عن آبائِها، ولا تنظرُ بخيرٍ إلى أبنائِها؟ ما أشبهَ بعضَ ابنِ المقفَّعِ ببعضٍ، وما أحسَبُ له في المكابرةِ نظيراً من أهلِ الأرضِ.

(٥٥) وأمّا قولُهُ، قولُ الزُّورِ والباطلِ: «**وأخرجَ، زعمَ، شيطانَ**[2] **الجاهلِ، الذي يسترُ**[3] **عليكَ الجهالةَ، ويأمرُكَ أن لا تبحَثَ ولا تطلُبَ، ويأمرُكَ بالإيمانِ بما لا تعرفُ، والتَّصديقِ بما لا تعقلُ، فإنَّكَ، زعمَ، لو أتيتَ السُّوقَ بدراهمِكَ تَشتَري بعضَ السِّلعِ، فأتاكَ الرَّجُلُ من أصحابِ السِّلعِ، فدعاكَ إلى ما عندَهُ، وحلفَ لكَ أنَّه ليسَ في السُّوقِ شيءٌ أفضلُ ممّا دعاكَ إليه، لكرهتَ أن تصدِّقَهُ، وخفتُ الغَبنَ والخديعةَ، ورأيتَ ذلك ضَعْفاً وعَجْزاً منكَ، حتّى تختارَ -زعمَ- على بَصَرِكَ، وتستعينَ بِمَن رجوتَ عندَهُ مَعونةً ونَصْراً**».

(٥٦) فَمَن، ياويلَهُ، الذي يُخاطبُ ويسألُ؟ ومَن الذي يُخشَى أن يخدعَ ويجهلَ؟ أَالنُّورُ الذي لا يجهلُ، زعمَ، فيعودُ شرّاً، أم

---

(١) هكذا في الأصول، والمقصود: ومن هو مفارق، وهو في ذروة عزه ومجده، لأحوال الدنيا.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: سلطان.

(٣) في المطبوع: يسّر.

الظُّلمةُ التي لا تكونُ إلّا خديعةً ومَكْراً؟ سُبحانَ اللهِ ما أشبهَ أمثالَهُ بعقلِهِ! وما أوجدَ شبهَهُ في الدَّناءةِ بفعلِهِ[1]. أَمحمَّدٌ، ويلَهُ، صَلَواتُ اللهِ عليه، كانَ يدعو إلى شيءٍ ممّا كَذبَ عليهِ فيه؟ معاذ اللهِ أن تكونَ تلكَ كانتْ قطُّ من آدابِهِ، وممّا نُزِّلَ عليه في كتابِهِ[2]. أَهُوَ[3]، ويلَهُ، يحملُ على خلافِ ما يُعرَفُ؟ وإنَّما جاءَ[4] صلَّى اللهُ عليه وآلِهِ يدعو إلى المعارفِ، أو يأمرُ صلَّى اللهُ عليه وآلِهِ بالكفِّ عن الطَّلَبِ والبحثِ؟ وهو الكاشفُ عن أسرارِ الغيوبِ لكلِّ متبحِّثٍ، أو هو يَرضَى دناءةَ الخُدَعِ وقبائحَها، أو يُقارِبُ الأسواءَ وفضائحَها؟ ولم يُقبِّحْ أَحَدٌ من الخلقِ السَّيِّئاتِ بأكثرَ ممّا قبَّحَ، ولم ينصحْ في الدَّلالةِ على الخيراتِ أشدَّ ممّا نصحَ، ولم يُنادِ بإظهارِ أمرِهِ أحدٌ قطُّ كما نادَى، ولم يَدْعُ إلى كشفِ الحقِّ ما إليه دعا. أما سمعَهُ، ويلَهُ، ما أكذبَ قيلَهُ، وهو يقولُ صَلَواتُ اللهِ عليه ورضوانُهُ: ﴿يا أيُّها الناسُ إن كُنْتُم في شكٍّ مِن ديني فلا أعبُدُ الذينَ تعبُدونَ من دونِ اللهِ ولكنْ أعبُدُ اللهَ الذي يَتَوَفّاكُم وأُمِرتُ أن أكونَ من المؤمنينَ﴾[5]. ويقولُ اللهُ تعالَى: ﴿قُلْ يا أهلَ الكتابِ تَعَالوا إلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بينَنا وبينَكُم ألّا نعبُدَ إلّا اللهَ ولا نُشرِكَ بِهِ شَيئاً ولا يَتَّخِذَ بعضُنا بَعْضاً أرباباً مِن دونِ اللهِ فإن تَوَلَّوا فَقُولوا اشهدوا بأنَّا مُسلِمونَ﴾[6]،

---

(١) في المخطوط: كتبت في البداية (بمثله)، ثم شطبت وكتبت (بفعله).

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: وما نزل.

(٣) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: أم هو.

(٤) في المطبوع: جاء النبي.

(٥) يونس: ١٠٤.

(٦) آل عمران: ٦٤.

ويقولُ سُبحانَهُ: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكائِكُم مَن يَهدي إلى الحقِّ قُلِ اللهُ يَهدي للحقِّ أَفَمَن يَهدي إلى الحقِّ أحقُّ أن يُتَّبَعَ أمّن لا يَهدي إلّا أن يُهدَى فما لَكُم كيفَ تحكمونَ﴾[1].

(٥٧) وإنَّ دعوى ابنِ المقفَّعِ هذه فيه لَممّا[2] لم يدَّعِهِ قطُّ مُدَّعٍ عَلَيه، لا ممّن أجابَهُ فاهتَدَى، ولا ممّن صدَّ عنه واعتَدَى. ولكنِّي أحسَبُ أنَّ ابنَ المقفَّعِ هَذَى، وألقَى الشَّيطانُ على لسانِهِ ما تمنَّى، فجعلَ ظنَّهُ عليه يقيناً، أو كابرَ مَن وجدَ قولَهُ بَيِّناً. كيفَ، ويلَهُ، قاتلَهُ اللهُ وقتلَهُ، يكونُ كما افتراه، أو على ما ادَّعاه؟ واللهُ يقولُ سُبحانَهُ: ﴿قُلْ إنَّما أَعِظُكُم بواحدةٍ أن تَقوموا للهِ مَثْنَىً وفُرَادى ثمَّ تَتَفَكَّروا ما بصاحِبِكم من جِنَّةٍ، إنْ هُوَ إلّا نذيرٌ لَكُم بينَ يَدَي عَذابٍ شَديدٍ﴾[3]. ويقول سُبحانَهُ: ﴿أولم ينظُروا في مَلَكوتِ السَّمواتِ والأرضِ وما خلقَ مِنْ شَيءٍ وأن عَسَى أن يكونَ قد اقتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حديثٍ بعدَهُ يُؤمِنونَ﴾[4]. ويقولُ سُبحانَهُ: ﴿قُلْ انظروا ماذا في السَّمواتِ والأرضِ وما تُغني الآياتُ والنُّذُرُ عن قومٍ لا يُؤمِنونَ﴾[5]. فهل دَعَا أحدٌ إلى إخلاصِ الفكرِ[6] دُعاءَهُ، أو حَدَا أحدٌ من الناسِ على النَّظَرِ حُداءَهُ؟ ما يبلغُ كذبُ ابنِ المقفَّعِ في الكلامِ كَذِبَ أضغاثِ الأحلامِ. طلبَ، ويلَهُ، في الكتابِ من التَّعنيفِ، وتكلَّفَ في عيبِهِ

---

(١) يونس: ٣٥.

(٢) في المطبوع: لما.

(٣) سبأ: ٤٦.

(٤) الأعراف: ١٨٥.

(٥) يونس: ١٠١.

(٦) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: إلى الفكرة.

من التَّكاليفِ[1]، ما لم تُطِقْهُ قبلَهُ عفاريتُ الشَّياطينِ، فكيفَ به وإنَّما هو مجنونٌ من المجانينِ. أما سمعَ قولَ ربِّ العالمينَ: ﴿قُلْ لئن اجتَمَعَتِ الإنسُ والجنُّ على أن يَأْتُوا بمثلِ هذا القرآنِ لا يأتونَ بمثلِهِ ولو كانَ بعضُهم لبعضٍ ظَهِيراً﴾[2]، وقولَهُ سُبحانَهُ: ﴿أم يقولونَ افتراهُ قُلْ فَأْتوا بسورةٍ مثلِهِ وادعوا مَن استَطَعْتم من دونِ اللهِ إن كنتُم صادقينَ﴾[3].

(٥٨) وأمّا قولُهُ: «**فلا نعلمُ ديناً مُنذ كانتِ الدُّنيا**، زعمَ، **إلى هذا الزَّمانِ الذي حانَ فيه انقضاؤُها، أخبثَ زبدةً كلَّما مُخِضَ، وأسفهَ في ذلكَ التَّمخيضِ أهلاً، وأبترَ أصلاً، وأمرَّ ثَمَراً، وأسوأَ أَثَراً، على أُمَّتِهِ، والأممِ التي ظهرَ عليها، وأوحشَ سيرةً، وأغفلَ عقلاً، وأعبدَ للدُّنيا، وأتبعَ للشَّهواتِ من دينِكم**».

(٥٩) فقد نالَ[4]، ويلَهُ، في هذا من أصولِ دينِنا وفروعِهِ، ومُفَرَّقِ حكمِ دينِ اللهِ ومجموعِهِ، بما لا يخفَى كَذِبُهُ فيه، عمّن حكمَ بأقلِّ الحقِّ عليه. وأيُّ دينٍ أحسنُ نِظاماً، وأعدلُ أحكاماً، وأقلُّ تناقضاً، وأرضَى رضىً، من دينٍ قامتْ دعائمُهُ، واعتدلتْ قوائمُهُ، على الأمرِ فيه بالعدلِ والإحسانِ، ونهتْ نواهيهِ عن كلِّ فحشاءَ أو عدوانٍ؟ فلم يتركْ لمحسنٍ ثواباً، ولم يضَعْ عن مسيءٍ فيه عقاباً، بمقاديرَ من قسطٍ عادلةٍ، وموازينَ من عدلٍ غيرِ مائلةٍ، لولاه لفسدتِ الأرضُ خراباً، وعدمتِ الصالحاتُ ذهاباً. ولكنِّي أراهُ ظنَّ

---

(١) في المخطوط: من الأكاليف.

(٢) الإسراء: ٨٨.

(٣) يونس: ٣٨.

(٤) في الأصول: قال.

دينَنا، وتوهَّمَ أحكامَ رَبِّنا، أحكامَ معاويةَ بنِ أبي سُفيانَ، وما سنَّ بعدَ معاويةَ ملوكُ بني مروانَ، مِن تناقضِ أحكامِها، وجورِها في أقسامِها. وأولئكَ فأعداءُ دينِنا، وحُكمُ أولئكَ فغيرُ حكمِ ربِّنا. وحكمُ دينِنا فالحكمُ الذي لم يخالطْهُ قطُّ جَورٌ، وأمورُهُ من اللهِ فالأمورُ التي لا يُشبِهُها أمورٌ، ويحقُّ بذلك أمرُ وليِّهِ أحكمِ الحاكمينَ، وحكمٌ جاءَ من ربِّ العالمينَ.

(٦٠) وأمّا قولُهُ: «**رَجُلٌ من أهلِ تِهامةَ**»، فإنَّما هو ضربٌ من العجامةِ. وما في هذا، ويلَهُ، ما أشدَّ عتوَّهُ وكفرَهُ، أتِهاميّاً كانَ عليه السلام أو شآمياً، أو مغربيّاً كانَ من الناسِ أو مشرقيّاً؟ هل هو إلّا بَشَرٌ آدميٌّ، بعثَهُ اللهُ إلى كلِّ فصيحٍ وأعجميٍّ، كما قالَ سُبحانَهُ، أجزلَ اللهُ كرامتَهُ ورضوانَهُ: ﴿قُلْ إِنَّما أنا بَشَرٌ مثلُكم يُوحَى إليَّ أنَّما إلهُكم إلهٌ واحدٌ﴾[1]. فهل أنتم مُسلِمونَ[2]؟ هل هو إلّا رسولُ اللهِ صلَّى الله عليه، بعثَهُ اللهُ إلى الانسانِ، وإحسانٌ من اللهِ وهبَهُ عبادَهُ لا كالإحسانِ، أرسلَهُ سُبحانَهُ بهُداه مُبتَدياً، إلى أَولى الخلقِ بأن يكونَ مُهتدياً، إلى الملأِ من عشيرتِهِ، وفي ولدِ إبراهيمَ وذرِّيَّتِهِ، وإلى أبناءِ قحطانَ من جيرتِهِ[3]. وهم الذين كانوا في كفرِهم أَوفى أهلِ الكفرِ لمن عاهَدوا عهداً، وأكرمَهم لمن وادّوا ودّاً، وأحسنَهم لمن تحرَّمَ بهم تَحرُّماً، وأحفظَهم لجوارِ مَن جاورَهم تكرُّماً، وأشدَّهم للكذبِ إنكاراً، وعن كلِّ دناءةِ خلقٍ استكباراً، وأشدَّهم للهِ إعظاماً، ولحرمِ بيتِهِ إكراماً، والذينَ يقولُ عنهم، فيما ذكرَ منهم،

(١) فصلت: ٦.

(٢) فهل أنتم مسلمون: كتبت في المخطوط وشطبت.

(٣) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: من خيرته.

في عبادةِ ما كانوا يعبدونَ معَهُ من الأوثانِ تقرُّباً بعبادتِهم لذلكَ إلى الرَّحمنِ، ﴿ما نَعبُدُهُم إلّا لِيُقَرِّبونا إلى اللهِ زُلفى﴾[١]. أما سمعتَ قولَ اللهِ فيهم، وفيما ذكرَ لعبادِهِ من تمنِّيهم ﴿وإن كانوا لَيقولونَ لو أنَّ عندَنا ذكراً مِنَ الأوَّلينَ لكنّا عِبادَ اللهِ المُخلَصينَ﴾[٢]؟ ويقولُ سُبحانَهُ عنهم خاصًّاً دونَ الخلقِ، في تمنِّيهم دونَ جميعِ أهلِ الأرضِ لدينِ الحقِّ ﴿وأقسَمُوا باللهِ جهدَ أيمانِهم لئن جاءَهم نذيرٌ ليكونُنَّ أهدَى من إحدى الأُمَمِ﴾[٣].

(٦١) وأمّا قولُهُ في آياتِ المرسلينَ، وتمثيلُهُ لها **بسحرِ الساحرينَ**، فغيرُ بدعٍ بحمدِ اللهِ منه وقَبْلَهُ ما قالَ إخوانُهُ من الكافرينَ فيها قولَهُ، أمَا سمعتم قولَ فِرعَونَ وملأِهِ، عندَما رأوا من نورِ الحقِّ وضيائِهِ إنَّ هذا لَساحرٌ عَلِيمٌ، و﴿إنْ هذانِ لَساحِرانِ﴾[٤]، فبَينا هو يقولُ «يا أيُّها الساحرُ» إذ قالَ «إنَّكَ لَمَسحورٌ». وبينا قُريش تقولُ لمحمَّدٍ: «ما هذا إلّا سحرٌ»، إذ قالوا «إنَّكَ لَمَجنونٌ». ولَعَمري لو كانَ موسى ومحمَّدٌ صلَّى اللهُ عليهما ساحرَينِ عندَهم وفيهم، لكانَ ذلك بَيِّناً جليّاً لديهم، لا يخفَى منه شيءٌ عليهم، كما كانَ يَتَبَيَّنُ لهم سِحرُ السَّحَرةِ والكُهّانِ، فيُوقِنونَهُ منهم بحقيقةِ الإيقانِ، ولا يَدْعُونَ سحرَهم جُنوناً، ولا ساحرَهم مَسحوراً، تخليطاً وعَتَهاً، وعِمايةً وعَمَهاً. هذا لِيُعلَمَ أنَّ قولَهم فيه لم يكنْ إلّا كَذِباً وافتراءً، وأنَّ السِّحرَ لم يكنْ عندَهم ممّا يُشَكُّ فيه ولا يُمتَرَى.

---

(١) الزمر: ٣.
(٢) الصافات: ١٦٨- ١٧٠.
(٣) فاطر: ٤٢.
(٤) طه: ٦٣.

كيفَ، ويلَهُ، وويلَ أسلافِهِ، ومَن تبعَهُ بعدَهُ من أخلافِهم وأخلافِهِ، يُسَمَّى سحراً أو جنوناً ما يملأُ بطوناً وعيوناً، وتُرَى آثارُهُ اليومَ إلى الدَّهرِ الأطولِ دائمةً، ومواقعُهُ في بطونِ الآكلينَ والشاربينَ من الظَّمأ والجوعِ باقيةً؟ ما هذه بطريقةِ السِّحرِ المعروفِ، ولا يُعرَفُ السِّحرُ بوصفٍ من هذه الوصوفِ، إلّا أن يكونَ في مُوقِهِ[1] وعماهُ، وشدَّةِ تباعدِهِ عن هداهُ، يبصرُ اليومَ من السِّحرِ ما لم يكونوا يُبصِرونَ، أو تُظهِرُ السَّحَرَةُ اليومَ له منه ما لم يكونوا يومئذٍ يُظهِرونَ. والسِّحرُ يومئذٍ فيهم ظاهرٌ منشورٌ، وصاحبُهم إذ ذاكَ عندَهم مكرَّمٌ محبورٌ[2]. ومَن أظهرَ اليومَ السِّحرَ، لم يكنْ له عندَ الأُمَّةِ عقوبةٌ إلّا القتلَ. ما أوضحَ الأمورَ، وأبينَ الساحرَ والمسحورَ. وليسَ في هذا شغلٌ لأحدٍ ممّن يعقلُ. مع أنَّكَ لم تَرَ قطُّ أحداً يسحرُ إلّا وهو يعبثُ في سحرِهِ ويسخرُ، ولم تَرَهُ وإن سحرَ إلّا مسترذلاً، وسفلةً دَنِيّاً نذلاً.

(٦٢) وأمّا قولُهُ: «**نافرَ اللهُ الإنسانَ فقالَ ﴿فليدعُ ناديَه سندعُ الزَّبانية﴾**[3]، **ثمَّ افتخرَ بغلبتِهِ**، زعمَ، **لقريةٍ أو لأُمَّةٍ أهلكَها من الأُمَمِ الخاليةِ**»، فما في هذا، ويلَهُ؟ مَن نافرَ وافتخرَ؟ لا، ولكنَّه أَوعَدَ سُبحانَهُ وحذَّرَ، بما فيه لمن عقلَ مُزدَجَرٌ، وعبرةٌ كافيةٌ ومُدَّكَرٌ. وهذه من لفظاتِهِ الأولى، وشبيهتُهنَّ في الدَّناءةِ والعَمَى. فيا ويلَهُ، ما أغلبَ عليه قولَ السّفالِ والبُهتانِ، وأجهلَهُ بما يدورُ بينَ أهلِهِ من هذا اللِّسانِ، الذي لا يُصابُ إلّا به تأويلُ القرآنِ، ولا

(١) الموق: الحمق.
(٢) في المطبوع: مجبور.
(٣) العلق: ١٧-١٨.

يَتَبَيَّنُ بغيرِهِ من الألسُنِ ما يَتَبَيَّنُ به من البيانِ. فليعملْ مَن أرادَهُ قبل تعلُّمِهِ بفهمِهِ[1]، ولا يحكمْ على القرآنِ بوهمِهِ. فإنَّ ابنَ المقفَّعِ إنَّما استعارَ أحرفَهُ، فأمّا معناها فجَهِلَهُ وحرَّفَهُ. سمعَ منّا في ذكرِ اللهِ لفظاً، فوعاهُ كما سمعَ حفظاً، ثمَّ ثبَّتَهُ إلى نورِهِ وضلالتِهِ كذباً، فأنشأ يمدحُ به غيرَ الممدوحِ تلعُّباً، والمعاني منه فأعجميَّة، والأسماءُ التي سمَّى فعربيَّة.

(٦٣) وأمّا قولُهُ «انقلبَ» و«أنشأ»، فكلمتانِ ليسَ لهما في اللهِ معنى، لقبحِ مخرجِهما وضَلالِ منهجِهما عن كلامِ أهلِ القَدْرِ والنُّهى[2]. وإنَّما قَبِلَهما من الناسِ عن الطَّبقة السُّفلى. ومَن قالَ له، ويلَهُ، انقلبَ عليه خلقُهُ؟ وأنَّه أنشأ سُبحانَهُ يقاتلُهُ ويُغالِبُهُ؟ هذا، ويلَهُ، فما لم يقلْ به في اللهِ قطُّ منذُ كانتِ الدُّنيا مُقتصِدٌ ولا مُفرِطٌ.

(٦٤) وأمّا قولُهُ: «**عملُ يديهِ، ودُعاءُ كلمتِهِ، ونفخةُ روحِهِ**»، فكلُّهُ منه على ما توهَّمَهُ زورٌ وبهتانٌ، وأكثرُ قولِهِ فيه فهَذرٌ وهَذَيانٌ. وليسَ فيما فَنَّنَ في هذا من قولِهِ، لا في قِصَرِهِ ولا في طولِهِ، أكثرُ من أنَّ اللهَ أحدثَ صنعاً، وأبدعَ لا شريكَ له بدعاً. فإن قالَ قائلٌ: ولِمَ أوجدَ صنعَهُ؟ وما العِلَّةُ التي لها أبدعَ بِدْعَهُ؟ فهي الاختيارُ فيما أنشأَ، وإظهارُ حكمتِهِ فيما أبدَى، جوداً منه وكَرَماً لا يَشوبُهُ حَسَدٌ،

---

(١) في المطبوع: قبل بعلمه تفهمه، وهي عبارة مضطربة.

(٢) من الواضح أن هذا المقطع يتعلق بالتعليق على القطعة التي أوردها من نص الكتاب المنقود، التي تبدأ: «انقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه، ودعاء كلمته، ونفخة روحه، فعادوه، وسبُّوه وآسفوه، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض. . .إلخ». وهي قطعة سبق أن ناقشها المؤلف.

ولا يجبُ به إلّا له فيه حَمْدٌ، وكفى بهذِهِ لصنعِهِ عِلَّةً، وفيما سأَلَ عنه جواباً ومسألَةً.

(٦٥) فإن سألَ سائلٌ، أو قالَ قائلٌ، فما بالُهُ إذ كانَ الجودُ عندَكم من عِلَّةِ صنعِهِ وبَريَّتِهِ[١]، والجودُ فلم يَزَلْ عندَكم من ذاتِهِ، لَمَ يحدثُ الصُّنعُ قبلَ إحداثِهِ؟ فهذا ضَرْبٌ من غَلَطِ السُّؤالِ وأعياثِهِ. إذ كانَ الصُّنعُ كيفَ ما كانَ حَدَثاً، وكانَ اللهُ له في ذلكَ مُحدِثاً. فهذا جوابُنا له[٢] فيما سألَ، إذ كانَ في مسألتِهِ قد أحالَ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وأوَّلِ مَن أنعمَ من المنعمينَ.

(٦٦) وأمّا قولُهُ: «**فصارتِ الغَلَبَةُ للشَّيطانِ بأن تبعَهُ الخلائقُ على ضَلالتِهِ إلّا أقلَّهم**»، فيا ويلَهُ، ما في هذا من غَلَبتِهِ؟ بل هَبْهم تبعوه على ضَلالتِهِ، فإنَّما تبعوه ومالوا إليه بأهوائِهم، وأطاعوه لعدائِهم، لا عن غَلَبةٍ منهُ لهم. فواللهِ ما غلبَهم، فكيفَ يغلبُ خالقَهُ وخالقَهم؟ ومتى غالبَ اللهَ الشَّيطانُ فغَلبَ أو غُلِبَ؟ يأبى ابنُ المقفَّعِ، ويلَهُ، إلّا اللَّعِبَ. لئن كانَ الشَّيطانُ غلبَ اللهَ بكثرةِ أتباعِهِ، لقد غلبَ الشَّرُّ نورَهُ بكثرةِ أشياعِهِ. ويلَهُ، إنَّما يتَّبعُ الشَّيطانَ مَن أطاعَ هواهُ، وعَمِيَ عن اللهِ مثلَ عَماهُ، وسُبُلُهُ إلى اللهِ لو أرادَها ذُلُلٌ، وطريقُ نجاتِهِ بالحقِّ له مُسهَّلٌ، ولم يعْصِ مَن عَصَى غَلَبةً ولا قَهْراً، ولم تطعْ نفسٌ على طاعتِها جبراً. إنَّما خُلِقَ الثَّقلانِ، مُخَيَّرينَ بينَ الطاعةِ والعِصيانِ، لتكونَ الطاعةُ بالاختيارِ إحساناً، والمعصيةُ للإنسانِ عِصياناً.

---

(١) البريّة: الخلق.

(٢) له: زيادة من المطبوع.

(٦٧) فأمّا قولُهُ: «أدخَلوا عليهِ الأَسَفَ والحسرةَ والغيظَ»، فَكَذبَ عدوُّ اللهِ، لا يُقالُ للهِ تحسُّرٌ ولا غيظٌ، ولكنْ يُقالُ لهم أسفوا، إذا عَصَوا اللهَ فأسرَفوا. ولا يُقالُ: تحسَّرَ اللهُ ولا اغتاظَ، وليسَ سُبحانَهُ ممّا يُغاظُ. يأبى ابنُ المقفَّعِ إلّا عجمةَ اللِّسانِ[1]، ومَظْلَمَةَ كذبِ البُهتانِ. متى وجدَ اللهَ، سُبحانَهُ عمّا يقولُ، زعمَ، «ممّا لا تقبلُهُ العقولُ»؟ أظنُّهُ ذهبتْ به ذواهبُ استعجامِ الحَيرةِ، فيما ذكرَ عن اللهِ سُبحانَهُ من الغيظِ والحسرةِ، إلى قولِ اللهِ سُبحانَهُ: ﴿يا حسرةً على العِبادِ ما يأتيهم مِن رسولٍ إلّا كانوا بِهِ يَستَهزِئونَ﴾[2]، فهذه إنَّما هي حسرةٌ على العِبادِ لا عليهِ، وتحسُّرٌ فيهم على الهُدَى لا فيهِ.

(٦٨) وأمّا قولُهُ سُبحانَهُ: ﴿فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذهِبَنَّ كَيدُهُ ما يَغيظُ﴾[3]، وهذا أيضاً فإنَّما كانَ لما هو لهم من أمرِ اللهِ مغيظ. يقولُ سُبحانَهُ أما من امرئٍ غاظَهُ، فليسَ يُذهِبُهُ اغتياظُهُ. وأمّا (آسفونا)، فهو «أفرطوا في عِصيانِنا». فوجبَ عليهم بذلكَ تعجيلُ انتقامِنا، لا على ما تَوَهَّمَ من حُرقةِ الأَسَفِ، التي لا تحلُّ إلّا بكلِّ مُستَضعَفٍ. ولقد كانَ له في هذا بيانٌ واضحٌ لو تَبيَّنَ، ويقينُ علمٍ صادقٍ لو تيقَّنَ، لقولِ اللهِ جلَّ ثناؤُهُ، وتباركتْ بقدسِهِ[4] أسماؤُهُ، ﴿ليسَ كمثلِهِ شيءٌ وَهُوَ السَّميعُ البَصيرُ﴾[5]. وإنَّ الذي توهَّمَ لتمثيلِ

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: عجمة البيان.
(٢) يس: ٣٠.
(٣) الحج: ١٥.
(٤) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: وتباركت تقدست أسماؤه.
(٥) الشورى: ١١.

هو التَّمثيلُ. فسُبحانَ مَن لا تَصِلُ إليه الأوهامُ[1]، ولا يعرضُ له نومٌ ولا نسيانٌ، ومَن ليسَ كمثلِ ما خلقَ من الإنسانِ، ذلكَ اللهُ ربُّ الأربابِ، وَوَليُّ مجازاةِ العدلِ في الثَّوابِ والعقابِ.

(٦٩) وأمّا قولُهُ: «**فجعلَ اللهُ السَّبيلَ سَبيلَينِ**»، فوا عَجَباً لمحالِ قولِهِ في هذا التَّكثيرِ والتَّفنينِ! وكيفَ، ويلَهُ، يكونُ سبيلانِ سبيلاً؟ ما أحسَبُ كلامَهُ بهذا ومثلِهِ إلّا خَبَلاً وتضليلاً. «**فسبيلٌ** - زعمَ- **للطاغوتِ وحزبِهِ، وسبيلٌ تفرَّدَ اللهُ**، زعمَ، **بنهجِهِ**». وإنَّما يكونُ سبيلُهم لهم سبيلاً وغيّاً، إذا كانَ كلُّ أحدٍ سواهُم منه بَرِيَّاً. وإنَّما يكونُ السَّبيلُ للهِ سُبحانَهُ سبيلاً، إذا كانَ إليهِ داعيا وعليهِ دليلاً. فهذا، ويلَهُ، وجهُ السَّبيلينِ، لا ما قالَ به من مُحالِ الشَّيئَينِ.

(٧٠) وقالَ: «**هل تعلمُ يا هذا لِمَ خَلَقَ الخلقَ**»؟ فنعم، نعلمُ لِمَ، إذ علَّمَ وفهَّمَ ومَنَّ، وممّا نزَّلَ في ذلكَ وبيَّنَ. أمّا الجنُّ والإنسُ فَلِمَا قالَ تعالَى من عبادتِهِ. إذِ العبادةُ له واجبةٌ على أهلِ النِّعمةِ في مَحْمَدَتِهِ. وأمّا ما سوَى الثَّقلَينِ فَلَهُما خَلَقَهُ، وبه استحقَّ عليهما من الشُّكرِ ما استحقَّهُ. فذلكَ قولُهُ جلَّ ثناؤُهُ، وتباركتْ بقدسِهِ[2] أسماؤُهُ: ﴿وما خَلَقتُ الجنَّ والإنسَ إلّا ليعبُدونِ، ما أُريدُ منهم مِن رزقٍ وما أُريدُ أن يُطعِمونِ إنَّ اللهَ هو الرَّزّاقُ ذو القوَّةِ المتينُ﴾[3].

ومن ذلك قوله سُبحانَهُ: ﴿سَخَّرَ لَكُمُ البحرَ لتجريَ الفُلكُ فيه بأمرِهِ ولتبتغوا مِن فضلِهِ ولعلَّكم تَشكرونَ وسَخَّرَ لَكُم ما في السَّمواتِ وما

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: الآلام.

(٢) في المطبوع: تقدست أسماؤه.

(٣) الذاريات: ٥٦- ٥٨.

في الأرضِ جَميعاً منه إنَّ في ذلكَ لَآياتٍ لِقَومٍ يتفَكَّرونَ﴾[1].
فسُبحانَ الله مستحقِّ الرِّضى، ممّن أطاعَ أو عَصَى، بأحقِّ حقائقِ الاستحقاقِ، وما يحقُّ للخالقِ الرَّزّاقِ.

(٧١) فأمّا قولُهُ: «**فما أرادَ بخلقِهِ الخيرَ أم الشَّرَّ؟**»، فالخيرَ أرادَ بهم جميعاً سُبحانَهُ مُعجَّلاً، وثوابَ المحسنِ منهم أرادَ جلَّ ثناؤُهُ مؤجَّلاً. فأرادَ سُبحانَهُ الخيرَ في كلِّهم إرادةَ تعجيلٍ، أتمَّها فأكملَها أفضلَ تكميلٍ، لا كما يريدُ مَن لم تتمَّ إرادتُهُ، ولا تحقُّ على غيرِهِ عبادتُهُ. وأمّا إرادتُهُ في التَّأجيلِ، فإرادةٌ خلافُها يستحيلُ، إذ لا تكونُ بنيةُ أهلِ الدِّينِ، إلا بُنيةَ تمليكٍ وتمكينٍ. وأنَّه متى كانَ غيرُ ذلكَ، لم تكنِ البنيةُ بمحكمةٍ، ولم يُرَ فيها ما يُرَى من آثارِ الحكمةِ، وكانتْ مواتاً لا تفعلُ، وشيئاً من الأشياءِ لا يعقلُ. فليعقلْ، ويلَهُ، أسبابَ حِكَمِ اللهِ المترافدة، وليعلمْ تَعالِيَ اللهِ عن بنيةِ أعيانِ الأشياءِ المتضادّةِ، التي لا تقومُ بحالٍ في وَهْمِ الأصحّاءِ، ولا توجدُ بفهمٍ في جُهَلاء ولا عُلَماء.

(٧٢) وأمّا قولُهُ: «**إنَّ ربَّهم على كُرسيِّهِ قاعدٌ، وإنَّه تَدَلَّى فكانَ قابَ قوسَينِ أو أدنَى**»، فيَا لعبادِ اللهِ مَن أعطاهُ[2]، قاتلَهُ اللهُ ما أعظمَ فِراهُ، أنَّه جلسَ فقعدَ، أو تدلَّى أو صعدَ، من حيثُ ظنَّ أو كما توهَّمَ. وما نُبالي ما قالَ عَلَينا كَذِباً، وادَّعاه من القولِ فينا تلعُّباً، أنَّ الذي قالَ من «قعدَ» و«تدلَّى» و«انقلبَ»، و«جزعَ» و«افتخرَ» و«أنشأ» و«غلبَ»، فأكثرَ فيه من هذا القولِ علينا كَذِباً

---

(١) الجاثية: ١٢- ١٣.
(٢) من أعطاه: هنا بمعنى من أين أخذ هذا الافتراض.

وقَرْفاً وخُلْفاً[1]، لَشيءٌ ما علمتُ أنَّ مِلِّياً ولا ذِمِّياً يعقلُ ما قالَ منه قطُّ حرفاً. وبَلَى، ولعلَّهُ وعَسَى، أن يكونَ ظنَّ قولَهُ: (استوى)، فلا، لم يعنِ اللهُ بها ما عَنَى. وما للهِ سُبحانَهُ في ذلكَ، لو عَنَى به ما ظنَّ هنالك من المدحِ المعظَّمِ، والتَّعظيمِ المكرَّمِ. أَمَا علمَ إنَّما يُرادُ بالاستواءِ الإجلالُ للهِ والإعلاءُ بملكِهِ لما فوقَ السَّمواتِ العُلى، وأنَّ استواءَهُ على ذلكَ كاستوائِهِ على الأرضِ السُّفلَى، وأنَّ «استوى» في هذا كَلِمةٌ من الكلامِ، جائزٌ معناها بينَ الخواصِّ من العَرَبِ والعوامِّ. تقولُ العَرَبُ إذا ظَفرَتْ بأحدٍ، أو غَلبتْ على بَلَدٍ: لقد صرتُ إليها، واستويتُ عليها، تريدُ غلبَ سُلطاني فيها[2]. فهذا وجهُ قولِهِ جلَّ ثناؤُهُ: (استوى)، لا ما يذهبُ إليهِ فيه من العَمَى.

(٧٣) وأمّا ما جهلَ مِن قولِ اللهِ تبارَكَ وتعالَى: ﴿ويحمِلُ عرشَ رَبِّكَ فوقَهمْ يومَئِذٍ ثمانِيَةٌ﴾[3]، فقد يمكنُ أن يكونَ ثمانيةُ أصنافٍ، أو ثمانيةُ آلافٍ، أو ثمانيةُ معانٍ، ليسَ ممّا يُدرَكُ بعيانٍ، وأن لا يكونَ كما ظنُّوا ملائكةً، وأنَّ أقلَّ ما في ذلكَ إذ لم يأتِهم عن اللهِ فيه بَيانٌ أن تكونَ قلوبُهم فيه مُمتَرِيةً شاكَّةً. لأنَّ ذلكَ قد يخرجُ في اللِّسانِ، ويتوجَّهُ في فهمِ أهلِهِ بإمكانٍ، وإنَّ في ذلك لَعِلْماً عندَ أهلِهِ مخزوناً، وإنَّ فيه للهِ لَغَيباً مكنوناً، يدلُّ على عجائبَ خفيَّةٍ، ويتجلَّى إذا كُشِفَ عنه بجليَّةٍ مضيَّةٍ. وليسَ معنى (فوقَهم) ما يذهبُ إليه الجَهَلَةُ من الرِّقابِ، ولا ما يَتَوهَّمونَ فيه من تشبيهِ ربِّ الأربابِ. والثَّمانيةُ فقد يمكنُ فيها، غيرُ ما قالَ به الجَهَلَةُ عَلَيها.

---

(١) وخلفاً: سقطت من المخطوط.

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: غلب سلطانك.

(٣) الحاقة: ١٧.

(٧٤) وأمّا قولُ اللهِ لا شريكَ له ﴿وَتَرَى الملائِكَةَ حافِّينَ مِن حَولِ العَرْشِ﴾[١]، فقد يحتملُ «حافِّينَ» أن يكونَ مكبِّرينَ مُجلِّينَ. ويحتملُ أن يكونوا بأمرِهِ عاملينَ؛ لأنَّ الإحفافَ قد يحتملُ ذلك في لسانِ العربِ أبْيَنَ الاحتمالِ، لأنَّهم يقولونَ إنَّ قومَ فلانٍ لَمُحِفُّونَ به في الإجلالِ.

(٧٥) فإن قالَ قائلٌ: فما وجهُ قولِهِ فيما ذكرَ من إحفافِهم به من حولِهِ؟ فقد يكونونَ «حافِّين»، وإن كانوا من تحتِهِ، كما يُقال[٢]: إنَّهم بفلانٍ لحافُّون، وإن كانَ مِن علالي منازلِهِ بحيثُ لا يُبصِرونَ. فذلكَ كقولِهِ سُبحانَهُ فيما أَرَى «فَتَعالَى»، لا ما توهَّمَ في «حَمَل» و«أَحَفَّ» و«استوى»: ﴿وانشقَّتِ السَّماءُ فَهِيَ يومئذٍ واهيةٌ والمَلَكُ على أرجائِها﴾[٣]. فإذا انشقَّتِ السَّماءُ للفناءِ والبلاءِ، تحوَّزتِ[٤] الملائكةُ لِشَقِّها إلى الأرجاءِ، وهي النَّواحي، فصارتْ حينئذٍ حافَّةً حولَ العرشِ الباقي. والعرشُ فإنَّما هو السَّقفُ الأعلَى، والأسفلُ فَفَناؤُهُ قبلَ فَناء الأعلَى. فليعقِلْ هذا مِن المعنى، مَن أرادَ حقيقةَ ما عَنَى، ولْيعلمْ أنَّ سقفَ أعلى ما فيه الملائكةُ من السَّماواتِ غيرُ مسكونٍ بشيءٍ من البريّاتِ[٥].

(٧٦) فإن قالَ قائلٌ: أفيكونُ مكانٌ غيرَ مسكونٍ؟ قيلَ: نعم، سقفُ ما تَنَاهَى من بناءِ السَّمواتِ العُلى، لأنَّه لا يكونُ سفلٌ أبداً

---

(١) الزمر: ٧٥.
(٢) كما يقال: سقطت من المخطوط.
(٣) الحاقة: ١٦.
(٤) تحوز: تهيأ وانتقل.
(٥) البريات: المخلوقات.

إلّا بأعلى. فأمّا أنَّ العرشَ هو السَّقفُ فموجودٌ في اللِّسانِ، كثيرٌ ما يُتكلَّمُ به بين العربِ والعجمانِ. وقد يمكنُ أن يكونَ معنى (الذينَ يحمِلُونَهُ) إنَّما يُرادُ به الذينَ يلونَهُ، إذ ليسَ بينَهم وبينَهُ شَيءٌ. فتعالَى المَلِكُ العليُّ. وقد تقولُ العَرَبُ في المنزلِ تَنزِلُهُ[1]، أو في الأمرِ تَحملُهُ[2] إنَّه لَيَحملُنا، إذا كانَ عليهم واسعاً، أو بمرافقِهِ لهم مُمتعاً. وليسَ يُريدونَ حملَهُ لهم بيدٍ ولا عُنُقٍ. أفما في اختلافِ هذا ما وقفَ عن تشبيهِ الخالقِ بالخلقِ؟

(٧٧) فأمّا الخداعُ والمَكْرُ والكيدُ بمن كانَ يمكرُ ويخدعُ ويكيدُ، فقد نقولُهُ عنه، ونَصِفُهُ سُبحانَهُ منه، لأنَّه خيرُ الماكرينَ، وذو الكيدِ المتينِ، وخادعُ مَن خادَعَهُ مِنَ الكافرينَ. وكلُّ ذلكَ منه فليسَ كفعلِ الخاسرينَ. والمكرُ والخدعُ والكيدُ فإنَّما هو إخفاءُ ما يُريدُ من ذلكَ المريدُ. وما عندَ اللهِ ممّا يُريدُ بأعدائِهِ فأخفَى ما يُحتالُ في إخفائِهِ. وأمّا حربُهُ فإنَّما هو حربُ أوليائِهِ عن أمرِهِ. فهذا وجهُ ما ذكرَ سُبحانَهُ من حربِهِ وكيدِهِ ومَكْرِهِ، الصَّحيحُ معناه، لا ما شذَّ به ابنُ المقفَّعِ جهلَهُ وكفرَهُ وعَماهُ.

(٧٨) وأمّا ما سمعَهُ من اللهِ سُبحانَهُ إذ يقولُ: ﴿قد مَكَرَ الذينَ مِن قَبْلِهم فَأَتَى اللهُ بُنيانَهم من القواعدِ فَخَرَّ عَلَيهم السَّقْفُ مِن فوقِهم وأَتاهم العَذَابُ مِن حيثُ لا يَشعُرونَ﴾[3]، أَفتَرَى أنَّ أحداً يعقلُ أو لا يعقلُ يتوهَّمُ أنَّ هنالكَ سقفَ بناءٍ مسقوفٍ[4]، أو أنَّ (فخرَّ

(١) في المطبوع: ينزله.
(٢) في المطبوع: يحمله.
(٣) النحل: ٢٦.
(٤) في المخطوط: مسقفاً.

عليهم) إنَّما هو بمثلِ ما يُعرَفُ من سقوطِ السُّقوفِ؟ ما يتوهَّمُ هذا أَحَدٌ، ولا يضلُّ فيه من ذي لبٍّ قصدٌ. وهو أيضاً وتوجُّهُهُ من تنزيلِ اللهِ في كتابِهِ، بهذه الوجوهِ كلِّها في فهمِهِ وإعرابِهِ، يدلُّ على غيرِ ما توهَّمَ فيما ذكرَ كلِّهِ، إلّا أن يأبَى ذلك مُكابرةً لعقلِهِ. وقولُهُ في الكيدِ سُبحانَهُ ﴿سَنَسْتدرِجُهم مِن حيثُ لا يَعلَمونَ﴾[1]، وقولُهُ في المنافقينَ ﴿يُخادِعونَ اللهَ وَهُوَ خادِعُهم﴾[2]، وقولُهُ سُبحانَهُ في الاستهزاءِ: ﴿اللهُ يَستَهزئُ بهم ويَمُدُّهم في طُغيانِهم يَعمَهونَ﴾[3]، فإنَّما يريدُ تَرْكَهُ لهم وتأخيرَهُ إيّاهم وهم عاصونَ، لا ما ظَنَّهُ ابنُ المقفَّعِ باللهِ كَذِباً، ولا استهزاءً يكونُ من اللهِ لَعِباً، كقولِ قومِ موسى إذ قالَ لهم، صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: ﴿إنَّ اللهَ يأمرُكُم أن تَذْبَحوا بَقَرَةً قالوا أتتَّخذُنا هُزؤاً قالَ أعوذُ باللهِ أن أكونَ من الجاهلينَ﴾[4]. فهذا الاستهزاءُ إذا كانَ كَذِباً، وقولُ الخادعِ فإذا كانَ لَعِباً، فإلى المخلوقِ يُضافُ ويُنسَبُ، لا أنَّه هو الذي يَلهو ويلعبُ. فهذا وجهُ الاستهزاءِ منه والخداعِ والمكرِ، لا ما يذهبُ إليه كلُّ عَمِيٍّ ضيِّقِ العلمِ والصَّدرِ. وإذا قيلَ له سُبحانَهُ «يرضى» أو «يحبُّ»، أو «يأسفُ» أو «يسخطُ» أو «يغضبُ»، فإنَّما ذلك إخبارٌ عن أقدارِ الطاعةِ والعِصيانِ، وجزاءُ الإساءةِ عندَهُ والإحسانِ، لا يُتوهَّمُ مع ذلك ضميرٌ مسكونٌ، ولا حَرَكَةٌ منه في رضىً ولا سخطٍ ولا سكونٍ. وكيفَ يكونُ عندَنا غيرُ هذا؟ وهو، ويلَهُ، عندَنا اللهُ لا

(١) الأعراف: ١٨٢. وفي المطبوع: استدرجهم سبحانه من حيث لا يعلمون.
(٢) النساء: ١٤٢.
(٣) البقرة: ١٥.
(٤) البقرة: ٦٧.

إلهَ إلّا هُوَ ﴿ليسَ كمثلِهِ شَيءٌ وهو السَّميعُ البصيرُ﴾[1]، ﴿الخالقُ البارئُ المصوِّرُ له الأسماءُ الحُسنَى يسبِّحُ له ما في السَّمواتِ والأرضِ وَهُوَ العزيزُ الحكيمُ﴾[2].

(٧٩) وأمّا قولُهُ: «**فما بالُهُ جزِعَ في غيرِ كنهِهِ من عَمَلِ يديهِ**»، فهي أَخَواتُ قولِهِ «انقلبَ» و«افتخرَ» و«أنشأَ»، التي لا تخرجُ إلّا من بين جنبَيهِ. ومتى زعمَ، ويلَهُ، أنّا أخبرناه أنَّه جزِعَ، أو سخطَ أو كرهَ أو عابَ شَيئاً ممّا صنعَ؟

(٨٠) وأمّا قولُهُ: «**ابتدعَ الأشياءَ فأخرجَ الأشياءَ**»، ممّا كانَ هاذياً فيه، وهذا من قولِهِ في الأشياءِ، فقولٌ فاسدٌ ليسَ يُعزَى، إلّا أنّا أدَّيناه عنه بحفظِهِ، وكرهنا تبديلَهُ إذ حَكَيناهُ عن لفظِهِ. ثمَّ قالَ، عذَّبَهُ اللهُ، وأدامَ العذابَ عليه: «**وتجاوزَ رِضاهُ إلى سخطِهِ، ومحابَّهُ إلى مكارهِهِ، والخيرَ لعبادِهِ إلى الشَّرِّ لَهم، والرَّحمةَ لهم إلى العذابِ عَلَيهم، ثمَّ افتخرَ**، زعمَ، **وامتدحَ بأنَّه غلبَهم وقهرَهم، وإنَّما هُم لا شيءٌ ومن لا شيءٍ**». فافهموا قولَهُ: وإنَّما هم لا شيءٌ. فكيفَ، ويلَهُ، يكونُ هُم لا هُم، وشيءٌ لا شيءَ؟ متى يبلغُ مثلَ هذا هَذَيانُ المجانينِ، ولا جنونُ أقوالِ الهاذينَ؟

(٨١) فأمّا قولُهُ: «إذا غلبَهم افتخرَ وامتدحَ»، فهما من أخواتِ «انقلبَ»، وهو فيهما يلعبُ كما كانَ يلعبُ. ثمَّ عمدَ إلى سرِّ أسرارِ الفرقانِ، وأعجبِ عجيبِ سرِّ القرآنِ، من الرّائيّاتِ والحواميم، وما ذُكِرَ فيه من (ق) و(آلم) و(طسم)، فَعَدَّ علمَها جهلاً، وظنَّ مصونَ

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) الحشر: ٢٤.

عجيبِها مُبتَذَلاً، وأرادَ، ويلَهُ، عِلْمَ سرِّ أنبائِها، وما طواهُ اللهُ إلّا عن الأصفياءِ في إيحائِها[1]. وكلّا، لم يجعلْهُ لعلمِها أهلاً، ولم يجعلْ قلبَهُ العَميَّ لها مَحَلّاً. بل أخفاهُ اللهُ وزمَّلَهُ، ولم يُعطِهِ إلّا أهلَهُ. فإن كانَ جهلُهُ يُصيِّرُ المعلومَ مجهولاً، فقد يوجَدُ كثيرٌ ممّا هو عندَهُ عِلمٌ مجهولاً. وليسَ مَن جهلَ لذي فضلٍ فضيلتَهُ، ولا مَن رأى أمراً فلم يدرِ عِلَّتَهُ، يسلبُ ذا فضلٍ فضلَهُ، ولا يُزيلُ عن ذي عِلَلٍ عِلَلَهُ. وقد يرَى، ويلَهُ، هو آلاتِ الصِّناعاتِ، وأشياءَ كثيرةً من أنحاءِ الأمتعاتِ، فلا يدري لِمَ ذلكَ، وأهلُهُ به دارونَ، ولا يشعرُ بما فيهِ من المنافعِ، وهم يشعرونَ. فأينَ، ويلَهُ، كانَ من إحضارِ هذا وهمُهُ، ألا، ويلَهُ، حكمَ بما رأى من هذا وأشباهِهِ حكمَهُ؟ ولكنَّه يأبَى إلّا تحكُّمَ العَمَى والاعتداءَ والمكابرةَ في العلمِ للعُلَماءِ، وإلّا[2] فَلِم لم يفكِّرْ إن كانَ ذا فطنةٍ، وينظرْ إن كانَ من أهلِ النَّظَرِ، فيما استدلَّ بِهِ أهلُ الكتابِ والعَرَبُ، من هذه الأحرفِ على ضمائرِ كلِّ مُغيَّبٍ؟ فكانتْ هيَ الدَّليل لهم على الكتابِ، والسَّببَ لعلمِهِ دونَ جميعِ الأسبابِ. أفما رأَى، ويلَهُ، سرَّ عجائبِها، فيما تُنبِئُ عن محجوبِ غُيَّبِها، من سرائرِ قلوبِ المُتَكاتبينَ بها، ويدورُ من الأنباءِ في التَّعبُّدِ بسببِها، اكتفاءً منهم بها في أنباءِ الأمورِ، من كلِّ مشاهدةٍ بينَ المخبرينَ أو حضورٍ؟

(٨٢) فهذا وأشباهُهُ فليسَ لمثلِهِ فيه مدخلُ تعنيفٍ، ولا يُشتَغَلُ منه ولا مِن مثلِهِ فيه بمنازَعَةٍ في تحريفٍ، مع أنَّ لهذِهِ الوجوهِ من

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: في إيجابها.
(٢) في المخطوط: أولا، وفي المطبوع: أفلا.

التَّفاسيرِ ما لو سقطَ عنّا علمُها في التَّنزيلِ، لكانَ علينا أن نعلمَ أنَّ لها مخارجَ عندَ الحكيمِ، ووجوهاً صِحاحاً في علمِ العليمِ. ولو كانَ جهلُنا بها يُزيلُ صحَّتَها، أو يُبطِلُ عن الحكيمِ حكمتَها، لَما ثبتتْ للحُكَماءِ حكمةٌ، ولا في علمِ العُلَماءِ مَعلَمةٌ. إذ توجدُ العامَّةُ لا تعلمُ علمَها، ولا تعرفُ للحُكَماءِ حكمَها. ولو لم يثبتِ العلمُ لعالمِهِ، ولا حكمُ الحكمةِ لحاكمِهِ، إلّا بأن يعلمَ غيرُهُ منه ما علمَ، أو يحكمَ في الأمورِ كما حكَمَ، لَما كانَ في الأرضِ من أهلِها جاهلٌ، ولما وُجِدتْ بين الناسِ في العلمِ فضائلُ. وما، ويلَهُ، في جهلِهِ لحكمةِ الكتابِ، وما جعلَ اللهُ فيهِ مِن عجائبِ الأسبابِ، ممّا يُلحِقُ[1] باللهِ جهلاً، أو يُزيلُ عن كتابِهِ فضلاً. ما لَهُ لعنَهُ اللهُ تأبى به عماياتُهُ إلّا تَباباً. لقد كابرَ مَن فرَّقَ ما بين الجُهَلاءِ والعُلَماءِ، ما لا يكابرُهُ ذوو العَمَى، يقيناً منها به وعلماً، ومرميً منها إلى غيرِ ما رَمَى. والتِّبيانُ في هذا بينَنا وبينَهُ، وما ينبغي أن نشتَغِلَ بِهِ عنه، فإنَّما هو في تثبيتِ الصانعِ ورسولِهِ، لا فيما أنكرَ وفنَّنَ فيه من هَذَيانِ قيلِهِ. فإذا ثبتتِ الحجَّةُ فيهما، وأقمنا دليلَ الحقِّ عليهما، عُلِمَ بعدَ إقامةِ الدَّليلِ، أنَّ الحكمةَ ثابتةٌ موجودةٌ في التَّنزيلِ، جُهِلَ ذلك أو عُلِمَ، أو تُوَهِّمَ فيه أو لم يُتوَّهمْ.

(٨٣) فدليلُ معرفةِ اللهِ الذي لا يُكابَرُ، وشاهدُ العلمِ باللهِ الذي لا يُناكَرُ، ما أَرَى وأوضحَ[2] ممّا تُراعيه أعينُ الناظرينَ، وتُحيطُ بالتَّحديدِ فيه أفكارُ المفكِّرينَ مِنَ الأشياءِ كلِّها في تأثيرِ مؤثِّرِها،

---

(١) في المخطوط: لم يلحق. والمقصود أن جهله بهذه التأويلات لا يترتب عليه وجود خطأ فيها ذاتها، ولا يتبعه انتقاص فضلها.

(٢) ما أرى وأوضح: أي ما كشفه الله وبينه.

وتصويرِ صُوَرِ مُصَوَّرِها، وتناهي أقطارِ موجودِها، وظاهرِ افتطارِ محدودِها، وما ذكرَهُ منها ذاكرٌ، ووصفَهُ واصفٌ، أو تصرَّفَ بوصفِهِ من الواصفينَ لها متصرِّفٌ. ففيه لمن نظرَ وأنصفَ، وعدلَ في النَّظَرِ فلم يَحُفْ، دليلٌ على حدوثِ الأشياءِ مُبينٌ، وشاهدٌ ثابتٌ لا يُدفَعُ [بأنَّ] مُحدِثَها مَكِينٌ(١). إذِ الأشياءُ كلُّها محدودةٌ، والآثارُ في قائمِها موجودةٌ. ومعلومٌ بأنَّ التَّحديدَ إذا وُجِدَ لا يكونُ إلّا من محدِّدٍ غيرِ محدودٍ، ولا أَثَرَ إذا عُويِنَ إلّا من مؤثِّرٍ موجودٍ، ولا تصويرَ مصوَّرٍ إلّا من مصوِّرٍ، ولا فطرة مفطورٍ إلّا من مُفتطِرٍ، كما لا يكونُ كتابٌ وُجِدَ إلّا من كاتبٍ، ولا تركيبٌ إذا كانَ إلّا من مركِّبٍ، ولا فعلَ ما كانَ إلّا لفاعلٍ، ولا مقالٌ قيلَ إلّا من قائلٍ. فاللهُ تعالَى مؤثِّرُ كلِّ مؤثَّرٍ، والفاطرُ جلَّ ثناؤُهُ لكلِّ مُفتَطَرٍ، لا يُنكِرُهُ إلّا مناكِرٌ، ولا يأبى الإقرارَ به إلّا مُكابِرٌ. والمناكرُ فغيرُ منكَرٍ، والمكابِرُ فغيرُ مستنكَرٍ. فَلِمَن أنهجَ إلى معرفتِهِ السَّبيلَ، وأوضحَ بمنَّتِهِ الدَّليلَ، الشُّكرُ على إبانةِ التَّعريفِ، ووضوحِ دلالةِ التَّأليفِ، التي لا يضلُّ عنها إلّا مُتَضالِلٌ، ولا يجهلُ معلومَها إلّا مُتَجاهِلٌ، ولا يثورُ على اللهِ فيها إلّا خاسرٌ، ولا يجورُ عن قصدِها إليهِ إلّا جائرٌ.

(٨٤) وإذا ثبتَ تأثيرُ الأشياءِ كما قلنا، واستدلَّ امرؤٌ عليهِ من حيثُ استدلَلْنا، فمعلومٌ أنَّ المؤثِّرَ بعيدُ الشَّبَهِ من مؤثَّرِهِ، وأنَّ مَن وليَ تصويرَ المصوَّرِ متعالٍ عن مساواةِ مصوَّرِهِ، وأنَّه إن قَرُب من الشَّبَهِ منه، أو لم يُفرِّق بينَهُ -جلَّ ثناؤُهُ- وبينَهُ، في كلِّ معنىً من

(١) العبارة في المطبوع: وشاهد بالاه لا يدفع محدثها مكين. وقد أضفت (بأن)، التي سقطت من الأصلين، ليستقيم السياق.

معانيه، وفيما جلَّ أو دقَّ ممّا فيه، جُعِل كَهُوَ[1] في عجزِهِ ومقاديرِهِ، وذُلِّ ضعفِهِ وتأثيرِهِ. وعادَ المؤثِّر مؤثَّراً، ومصوِّر الأشياء مصوَّراً. فأثْبَتوا على المؤثِّرِ سمةَ المؤثَّرينَ، وأضافوا إليهِ تعالَى ذلَّةَ تصويرِ المصوَّرين. وكانَ في قولِهم، وما سَلَكوا من سبيلِهم، المؤثِّرُ مؤثَّراً، ومصوِّرُ الأشياءِ مصوَّراً، وصانعُها مصنوعاً، ومصنوعُها صانعاً، وبديعُها مبتدعاً، ومبتدعُها بديعاً. وهذا من قولِ الفائلينَ[2]، ومعمَدُ جهلِ الجاهلينَ، عينُ مُتَناقِضِ المحالِ، ونفسُ مُتَدافعِ الأحوالِ، الذي لا تقومُ له في الأوهامِ صورةٌ، ولا مِن فِطَرِ معقولاتِ الأقوالِ فطرةٌ. وفي ذلكَ أن تكونَ الأشياءُ موجودةً لا موجودةً، ومفقودةً في الحالِ التي وُجِدَتْ فيها لا مفقودةً، وصارَ المخلوقُ لا مخلوقاً، والخالقُ في قولِهم لا خالقاً. فَتَعالَى العليُّ الأعلَى، الذي نهجَ إلى معرفتِهِ سُبُلاً ذُلُلاً، عمّا وصفَهُ به المشبِّهونَ، وافتَرَى في التَّشبيهِ به المفترونَ. ونحمدُهُ على ما عرَّفنا به من الفَرْقِ فيما بينَهُ وبينَ جميعِ الخلقِ، ونعوذُ به مِن جهلِ توحيدِهِ، ونستعينُهُ على ما ألهمَنا من شكرِهِ وتمجيدِهِ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصلَّى اللهُ على محمَّدٍ النَّبيِّ وآله وسلَّمَ تسليماً.

(٨٥) وأمّا مذهبُهُ في «العادياتِ» وعيبِها[3]، لجهلِهِ بشاهِدِها

---

(١) مر سابقاً أن عبارة «كهو» تعني: المماثلة في الماهية.

(٢) في الأصلين: القائلين. والفائل: الأخطل البليد.

(٣) في المطبوع: وغيبها. والحديث على ما يبدو عن الآية القرآنية (والعاديات ضبحاً): (العاديات: ١). والعاديات هي الخيول، وقيل الإبل، والضبح: صوت أنفاسها إذا ركضت. انظر: تفسير الطبري ٣٠: ٣٢٨، والكشاف ٤: ٧٩٣.

وغائبِها، فغيرُ مُستنكَرٍ منه، قاتلَهُ اللهُ ولعنَهُ. فقد تكونُ «العاديات» من العُدْوان والغيِّ، وتكونُ «العاديات» من العَدْوِ والسَّعيِ. ثمَّ لكلِّ ما كانَ من ذلكَ وجوهٌ شتّى، يَرَى ما بينها مَن يعقلُ مُتفاوَتاً. و«الضَّبح» أيضاً فألوانٌ مختلفةٌ. وكلُّ ما ذكرَ في السُّورةِ فله وجوهٌ متصرِّفةٌ، يعرفُها مَن عرَّفَهُ اللهُ إيّاها، ويوجدُ علمُها عندَ مَن جعلَهُ اللهُ مُجتباها. فليُقصِرْ مَن عَمِيَ عنها في عَماه، فإنَّ العَمِيَّ لا يعلمُ الظاهرَ ولا يراهُ. فكيفَ يعلمُ خفيَّ ما بطنَ من الأسرارِ، التي جعلَها اللهُ أفضلَ مواهبِهِ للأبرارِ؟ أو لا فليسألْ عنها، وليطلبْ ما خَفِيَ عليهِ منها، عندَ وَرَثَةِ الكتابِ، الذينَ جعلَهم اللهُ معدنَ علمِ ما خَفِيَ فيه من الأسبابِ. فإنَّه يقولُ سُبحانَهُ: ﴿ثمَّ أورَثْنا الكتابَ الذينَ اصطَفَينا مِن عبادِنا فَمِنهم ظالمٌ لنفسِهِ ومِنهم مُقتصِدٌ ومِنهم سابقٌ بالخيراتِ بإذنِ اللهِ ذلكَ هو الفضلُ الكبيرُ﴾[1]. ولتكنْ مسألتُهُ منهم للسابقينَ بالخيراتِ، فإنَّ أولئكَ أُمَناءُ اللهِ على سرائرِ الخفيّاتِ من مُنْزَلِ وحيِ كتابِهِ، وما فيه من خفيِّ عجائبِهِ. فقد سمعتَ قولَ اللهِ: ﴿فاسْألوا أهلَ الذِّكْرِ إن كنتُم لا تَعلَمونَ﴾[2]. فأمّا مَن لا فرقَ عندَهُ بينَ «عامّي» مِن «عميٍّ»، ولا «عَيٍّ» في العاديات من «سعيٍ»[3]، ولا «الصُّوَر» مِن «صوَّر»، ولا «العُمر» مِن «عمَّر»، ولا «النُّور» مِن «نوَّرَ»، ولا «الأمور» مِن «أمَّرَ»[4]، فحقيقٌ أن يتعلَّمَ

---

(١) فاطر: ٣٢.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٣) أي لا يفرق بين العدوان بمعنى الاعتداء، والعدو، بمعنى الركض.

(٤) في الأصلين: من أمور.

لسانَ القرآنِ، الذي «صَوَّرَ» و«الصُّورُ» فيه مفترقانِ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصَلَواتُهُ على محمَّد وآلِهِ وسلَّمَ.

(٨٦) وأمّا قولُهُ: «**ثمَّ زعموا أنَّ اللهَ خلقَ الأشياءَ كلَّها بيدِهِ لا من شيءٍ موجودٍ، وزعمَ أنَّ اليدَ لا يُتوهَّمُ قبضُها وبسطُها إلّا بعدَ وجودٍ**»، فوا عَجَباً لجهلِهِ بمسائلِهِ، وزورِ كَذِبِهِ علينا ومقاولِهِ. ومتى، ويلَهُ، زعمنا له أنَّ جميعَ ما بَثَّ من خلقِهِ وأرى، ممّا وليَ خلقَهُ بيدِهِ وبرأ؟ إنَّما قيلَ ذلك في آدمَ خاصَّةً دونَ غيرِهِ من الأشياءِ. إذ تولَّى سُبحانَهُ صنعَهُ بالابتداءِ، ولم يَكُنْ كَكَونِ بعضِ الأشياءِ من بعضٍ، ولم يتقدَّمْهُ في خلقِهِ نظيرٌ من أهلِ الأرضِ. فأمّا نظراؤُهُ الذينَ كانوا بعدُ من أولادِهِ، فإنَّما خلقَهم سُبحانَهُ بالتَّناسُلِ من بعدِهِ، لا على طريقِ خِلقتِهِ من الابتداءِ، ولا بمثلِ مُبتدَأِهِ به من الأشياءِ، خَلْقاً من غيرِ والِدَينِ وَلَدَاه، ومُبتَدَعاً لا على مثالٍ ابتداه[1].

(٨٧) فأمّا قولُهُ في قولِ اللهِ سُبحانَهُ: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]، وزعمُهُ «**أنَّه لا يُقالُ: «كُنْ» إلّا لِما هو كونٌ**»، فليسَ، ويلَهُ، ويلاً يكثرُ عَولُهُ، مذهبُنا في ذلك إلى ما توهَّمَ، ولا أنَّه سُبحانَهُ نطقَ أو تكلَّمَ. إنَّما ذلك للإخبارِ عن القوَّةِ منه والاقتدارِ، وأنَّه لا يفعلُ ما فعلَ بمباشرةٍ، وأنَّ سبيلَ فعلِهِ كلِّهِ سبيلُ قدرةٍ، لا يُعانُ بكفَّينِ، ولا يُستعانُ فيه بمعينٍ.

(٨٨) فأمّا قولُهُ: «**لأنَّ كَونَ شيءٍ، لا من شيءٍ، لا يقومُ في الوهمِ له مِثالٌ، وما لا يقومُ في الوهمِ مثالُهُ فمحالٌ**»، فإنَّه يُقال فيه

---

(١) في المطبوع: ابتداءه.

(٢) البقرة: ١١٧.

لمن قالَ مقالَهُ، ورضيَ فيما قالَ منه حالَهُ: أتزعمُ يا هذا أنَّ الأشياءَ قديمةٌ، ليسَ لبعضِها على بعضٍ عندَكَ تَقْدِمةٌ؟ فَمَن قولُهُ: نعم، قد ثبَتَ لكلِّها القِدَمُ. فيُقالُ له: أليسَ إقرارُكَ لكلِّها بقِدَمِها، وإثباتُكَ للقِدَمِ في تَوَهُّمِها إقراراً بأنَّها لا من شيءٍ، وأنَّها أوَّلُ بَدِيءٍ؟ والأوَّل لا يكونُ أوَّلاً[1] إلّا لغيرِهِ، ولا يثبتُ أوَّلاً لتكريرِهِ، فأيُّهما أولى بالقيامِ في الوهمِ، حدوثُ شيءٍ لا من شيءٍ متقدِّمٍ، أو شيءٌ لا أوَّلَ له يُعلَمُ، ولا نهايةَ في آخرِهِ تُتوهَّمُ؟ فإن قالَ: شيءٌ لا أوّلَ له ولا نهايةَ، أولى بالتَّوهُّم منه وِلايةً، قيلَ: فلا يكونُ هو أولى إلّا وهو متوهَّمٌ. وإذا أجزتَ في معناه[2] لم يَزَلِ التَّوهُّمُ، ثبتتْ به حينئذٍ الإحاطةُ. ولا يُحاطُ إلّا بما له نهايةٌ محيطةٌ. والنِّهايةُ أقطارٌ، والقطرُ تحديدٌ وافتطارٌ. فإن قلتَ: ليسَ نتوهَّمُهُ على هذا، لأنَّ هذا قد استحالَ، ولكنَّنا نتوهَّمُ أنَّه لم يَزَلْ ولا يزالُ[3]. قيلَ: فأنتَ إنَّما تريدُ [أن][4] تتوهَّم أنَّكَ تُدرِكُ وتعلمُ، فَلِمَ أنكرتَ المحدَثَ، وإن لم تعلمْ له كيفيَّةً في الوهمِ، وقد ثبتَ معنىً لم يَزَلْ غير متوهَّمٍ؟ فقد يلزمُكَ أن يكونا جميعا عندَكَ في التَّعجُّبِ مشتبهَينِ. فإن قلتَ: فإنِّي أنفي يا هذا[5] هذَينِ الوجهَينِ، فالمسألةُ عليكَ في نفسِكَ لازمةٌ،

---

(١) صرفُ كلمة (أوّل) مع أنها ممنوعة من الصرف خاصية يتميز بها أسلوب المتكلمين، وقد اشتكى منها ابن أبي الحديد في مقدمة «شرح نهج البلاغة». ومن المحتمل أن المؤلف من أوائل المتكلمين الذين صرفوها.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: في معنى.

(٣) ولا يزال: هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: ولن يزال.

(٤) أن: زيادة منا لم ترد في الأصلين.

(٥) في المطبوع: بهذا.

والأشياءُ بعدُ قائمةٌ، يُقال لك: أتخلو الأشياءُ من أن تكونَ حوادثَ أو قديمةً، إذِ الأشياءُ ليستْ إلّا قديماً أو حادثاً، لا يَتوَهَّمُ مُتوَهِّمٌ فيها وجها ثالثاً؟ فإن قلتَ: فإنِّي[١] لا أدري أعلى حقائقِ الأشياءِ أم لا، لَحِقْتَ بأصحابِ «سوفسطا»، وفيما كانَ من ردِّ الأوائلِ عليهم غنىً كافٍ، وبيانٌ قد تقدَّمَ منهم شافٍ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصَلَواتُهُ على محمَّد وآلِهِ الذينَ طهَّرَهم تطهيراً.

(٨٩) وممّا يُقالُ إن شاءَ اللهُ لمن قالَ إنَّه لا يكونُ شيءٌ إلّا[٢] من شيءٍ، وإنَّ كلَّ ما أدركْنا بالحواسِّ كلِّها فأوَّليٌّ أزليٌّ، وهم فرقٌ شتَّى متفرِّقةٌ. فمنهم مَن يقولُ: إنَّما الحَدَثُ اجتماعٌ وفرقةٌ. ومنهم مَن يقولُ: إنَّما هو تغيُّرُ العينِ، باختلافِ ما يدخلُها من التَّعيينِ[٣]. ومنهم مَن يقولُ: إنَّما الحَدَثُ كونُ بعضِ الأشياءِ المختلفةِ المتضادَّة

---

(١) فإني: سقطت من المخطوط.

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: لا من شيء.

(٣) في الأصلين: التغيير. وهذا المقطع مهم جداً لبيان تطور المصطلح الفلسفي عند العرب. لأن المؤلف يبين معنى «الحدث»، ويشرحه بأنه:
(أ) الاجتماع والفرقة، أي الانتقال في المكان،
(ب) تغير العين أو الجوهر،
(ت) تولد العناصر بعضها من بعض.
وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى مناقشة نظرية تشبه نظرية «الجوهر الفرد»، إذ يكون الشيء لا منتهى له في نفسه. وهذا يثبت أن المانوية الأولى في العالم الإسلامي قدمت نفسها، كما يقول فان إس، بوصفها نظرية علمية، وأن نظرية الجوهر الفرد تكونت، كما سبق بيان ذلك، في سياق الحوار مع المانوية. وقارن هذا الفهم للحركة بتقسيم الكندي للحركة إلى أربعة أنواع: «تبين بالأقاويل البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية، أو ربوية أو اضمحلالية، أو استحالية، أو كوناً أو فساداً». الإبانة عن العِلَّة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي الفلسفية ١ : ٢١٦.

من بعضٍ، كالأرضِ التي تكونُ من الماءِ، والماءِ الذي يكونُ من الأرضِ. ومن أجلِ هذا الأصلِ، قالوا جميعاً إنَّ الكلَّ مختلطٌ بالكلِّ، وإنَّ الكلَّ من الكلِّ يكونُ، وإنَّ هذا هو الحَدَثُ والكونُ، إلّا أنَّه من صِغَرِ أقدارِهِ، لا يوجَدُ ولا يُحَسُّ به، وهو لا مُنتهى له في عَدَدِهِ، وأنَّ كلَّ ضدٍّ من الأشياءِ مختلطٌ بضدِّهِ؛ البياضُ بالسَّوادِ، والنامي بالجمادِ، والعظمُ باللَّحمِ، واللَّحمُ بالعظمِ، ليسَ شيءٌ منه بخالصٍ وحدَهُ. ويرونَ أنَّ طبيعةَ الشَّيءِ هي الأكثرُ منه أو ممّا ضادَّهُ. يا هؤلاءِ، إنَّه إن كانَ الشَّيءُ لا مُنتهى له في نفسِهِ لم يعرفْهُ أبداً عارفٌ. وإن كانَ لا مُنتهى له في عدِّهِ أو كثرِهِ، لم تكنْ للكمِّيَّةِ معارفُ. وإن كانَ لا مُنتهى للشَّيءِ في الصُّورةِ، كانتِ الكيفيَّةُ مجهولةً. وإذا كانتِ الأشياءُ لا تُعرَفُ لأنَّه لا مُنتهى لها، فما كانَ منها فلا يُعرَفُ أيضاً مثلَها، وإنَّما يُعرَفُ ما يُدرَكُ، ويَسهَلُ بمعرفتِهِ[1] المسلكُ، إذا عُلِمَ مِن كم رُكِّبَ، وأيُّ الأشياءِ هو إذ تركَّبَ. ومضطرٌّ أن يكونَ ما كانَ من الأشياءِ لما منه كانَ نظيراً، قليلاً كانَ منه إذ كانَ أو كثيراً، وأنَّ الذي يكونُ عنه، كالكلِّ إذا يكون منه.

(٩٠) فإن كانَ لا يستقيمُ أن يكونَ الحَيَوانُ، ولا ما جعلَ اللهُ له من الأجسامِ، ولا الأشجارِ، ولا ما جعلَ اللهُ له من الثِّمارِ، بلا مُنتَهى في عِظَمٍ ولا صِغَرٍ، ولا فيما يُرَى له من قَدْرٍ، فكذلكَ الكلُّ عندَ مَن يعقلُ ذو نهايةٍ. إذ هذِهِ الأشياءُ التي هي أجزاؤُهُ ذواتُ غايةٍ. ولا تستقيمُ له ما لم يستقمْ لأجزائِهِ، وإنَّما تَناهيها من قِبَلِ انتهائِهِ. وإن كانَ الحَيَوانُ والشَّجَرُ وأجزاؤُهما، التي لحقَ بها في

(١) في المطبوع: لمعرفته.

وصفِها[1] انتهاؤُهما، لَسْنَ حوادثَ مفتعلةً، وإنَّما يريدُ القائلُ[2] بحوادثَ منفصلةٍ. وبعضُها عندَهم فبعضٌ، فالماءُ منها هو الأرضُ، والأرضُ فهي الماءُ، والماءُ فهو الهواءُ. فإنَّ ذلكَ يصيرُ إلى أنَّ كلَّ موجودٍ فمن موجودٍ، والموجودُ فلا يصحُّ أن يُقالَ له «يكونُ» ولا «يعودُ». وكيفَ يكونُ الكائنُ، أو يبينُ شيءٌ من شيءٍ وهو بائنٌ، كقولِكَ: إنَّ الماءَ ينفصلُ من اللَّحمِ، واللَّحمَ ينفصلُ من الماءِ، كيفَ والماءُ فأصلٌ موجودٌ؟ وإن كانَ كلُّ جسدٍ ذي حدٍّ إذا خرجَ منه بقدرِهِ جسدٌ مثله محدودٌ، فَنِيَ عندَها يقيناً، وبطلَ أن يكونَ كميناً. فمعروفٌ أنَّه لا يكونُ الكلُّ من الكلِّ، ولا يخرجُ منه في الوزنِ مِثلٌ له بعدَ مثلٍ. كيفَ، وقد يُعلَمُ أنَّ الشَّيءَ إذا أُخِذَ منه مثلُهُ، فقد فَنِيَ وذهبَ كلُّهُ. وإن كانَ ما أُخِذَ منه، مقصِّراً في القَدْرِ عنه، نقصَ منه بقَدْرِ ذلكَ. لا يكونُ الأمرُ فيه أبداً إلّا كذلكَ. ولا يستقيمُ أن يكونَ لهذا الذي أُخِذَ منه مثلُهُ قوامٌ أبداً بلا منتهىً. ولو انتقصَ منه مثلُ بعضِهِ، لكانَ بذلكَ قد تَناهَى الشَّيءُ الذي يدومُ عِظَمُه، ويُنْفَى عنه تغيُّرُهُ. ولا يستقيمُ أن ينفصلَ منه أبداً غيرُهُ. ومن أجلِ أنَّه لا يُنفَى[3] أبداً قدرُهُ، وهو يخرجُ منه أجسادٌ مثلُهُ، وبقدرِهِ في الوزنِ

(١) في المطبوع: وضعها.

(٢) هكذا في الأصلين، ولعل الصحيح: الفائل. ومعنى العبارة أنه أراد أن يقول: حوادث منفصلة، فقال: حوادث مفتعلة، وذلك لغبائه وجهله. وواضح أن الجهاز الاصطلاحي هنا قديم، ولعل «مفتعلة» أنسب للكلام عن «الحدوث»، بمعنى الوجود بعد العدم، بينما تدل «منفصلة» على الحدث بمعنى الانتقال المكاني.

(٣) في المخطوط: لا يبقى.

محدودةٌ، مستويةٌ في الوزن بقدرِهِ موجودةٌ، وهو أيضاً لا يُحَدُّ إذا أُخِذَ بكثرتِها، ولا يُوصَفُ عند الصِّفةِ بصفتِها، وإن كانَ كلُّ جسدٍ من الأجسادِ إذا أُخِذَ من بعضِ زِنَتِهِ، لا بدَّ أن ينقصَ من كمِّيَّتِهِ، كيفَ ما كانَ في حدِّهِ، من كِبَرِهِ أو صِغَرِهِ. فمعلومٌ أنَّه لا يُفصَلُ منه أبداً جَسَدٌ مثلُهُ، إلّا انتقصَهُ ما فُصِلَ منه كلُّهُ، وأنَّه لا يجوزُ في ألبابِ الأصحّاءِ، ولا فيما يحمدُ من قضاءِ الصُّلَحاءِ، أن يُؤخَذَ من شيءٍ شيءٌ، ثمَّ لا يُنقِصُهُ ما أُخِذَ منه. وإذا انتقصَ فالنَّقصُ يخبرُ بالنِّهايةِ عنه.

(٩١) ويُقالُ أيضاً لهم: إن كانتِ الأجسادُ والأعراضُ مُختَلِطةً، وإنَّما يفارقُ بعضُها بعضاً عندَكم فرقةً، وهي كلُّها في قولِكم فواحدةٌ، فالإنسُ والخلقُ ليسَ بينَهما عندَكم خلافٌ، والأعيانُ والأعراضُ فقد تجمعُهما الأوصافُ. ولا بدَّ لهذا الخلقِ من «رؤوسٍ»[1] أوَّليَّة مُبتَدَعةٍ من اللهِ سُبحانَهُ بَدِيَّة، منها بَرَأَ اللهُ كلَّ بَرِيَّة، تُرَى من البرايا كلِّها بعيانٍ، وثبتَ أنَّ تركيبَها شيءٌ أو شيئانِ. ولا ينبغي لهذه الرُّؤوسِ أن يكونَ بعضُها من بعضٍ، بل تكونُ مُتَضادَّةً تَضادَّ النارِ والأرضِ.

(٩٢) ويُقالُ أيضاً: إن كانتْ صُوَرُ الأشياءِ لم تَزَلْ ولا تزالُ، والصُّوَرُ فهي الألوانُ والهيئاتُ والأشكالُ، كانَ قولُ القائلِ إنَّه لا يمكنُ أن يكونَ شيءٌ لا مِن شيءٍ، ولا يفسدُ من الأشياءِ كلِّها شيءٌ، فيعودُ إلى التَّلاشي، قولاً من قائلِهِ مقبولاً، وعُدَّ ما زُعِم فيه

---

(١) استخدم «الرؤوس» هنا بمعنى العناصر.

قولاً[1]. وإن لم تكنْ صُوَرُ الأشياءِ دائمةً، ولا في كلِّ حينٍ موجودةً قائمةً، أعني بالصُّوَرِ صورةَ اللَّحمِ، وصورةَ الدَّمِ، وصورةَ العظمِ، وصورةَ الأشكالِ الكيفيَّةِ[2] الطَّبيعيَّةِ، والألوانَ كلَّها الظاهرةَ منها والخفيَّةَ، فلا مُحالةَ أنَّها لم تكنْ قبلَ حدوثِها، وأنَّها قد تفنَى بعدَ حَدَثِها[3]، وأنَّ حدوثَها استحالتُها من «ليسٍ» إلى «أَيْسٍ»، وأنَّ فناءَها استحالتُها من «أَيْسٍ» إلى «ليسٍ»، كبياضِ الثَّلجِ الذي يحدثُ عندَ كونِ الثَّلجِ معاً، ويبطلُ بياضُهُ عندَ بطلانِهِ، فَيَفنيانِ جميعاً[4].

وهل من فعالٍ، في سكونٍ أو زوالٍ، يجدُهُ واجدٌ، أو يشهدُ به على فاعلِهِ شاهدٌ، إلّا وهو مُحدَثٌ، كانَ بعدَ أن لم يَكُنْ، بريءٌ من معنى «لم يَزَلْ»، تعلمُ كلُّ بهيمةٍ مُضِيَّ ماضيهِ، وفراقُها في المعنى لمنتظرٍ آتيه. فلا يجهلُ أَحَدٌ منه ماضياً، ولا يشبهُ ماضٍ منه آتياً، إلا أن يزعمَ مُتَجاهِلٌ، أو يكابرَ عاقلٌ، فيقولَ: إنَّ كونَ الحركةِ والسُّكونِ في حالٍ واحدةٍ معاً، وإنَّ الحَرَكاتِ والسُّكونَ لم يَزلْنَ قطُّ جميعاً. فيلزمُهُ أن تكونَ أوقاتُها كلُّها وقتاً، ونطقُ ما يعقلُ ناطقاً من الأشياءِ سَكْتاً. فيعود يومُهُ من أوقاتِها أمساً، ومجنوسُها عندَهُ لنفسِهِ جنساً[5]، وفرعُها أصلاً، وآخرُها أوَّلاً.

(٩٣) وكَفَى بهذا من القولِ مُحالاً، ومِن وصفِ مُحالاتِ

---

(١) أراد بالقول الثاني رأياً ومذهباً فلسفياً.

(٢) الكيفية: سقطت من المخطوط.

(٣) في المطبوع: بعد حدوثها.

(٤) إذا بطل الثلج، بطلت صورة الثلج معه. فالبياض موجود ما دام الثلج موجوداً، وإذا ذهب الثلج ذهب معه البياض.

(٥) في المطبوع: ومحبوسها لنفسه حبساً.

القولِ مَقالاً أنَّ البهائمَ جميعاً في اختلافِها لَتَنظُرُ ما لم يأتِها بعدُ من أعلافِها. فإذا وصلَ إليها، افترقتْ مواقعُهُ لديها. فما تنتظرُهُ بعدَ إتيانٍ، ولا تضطربُ إليه بجَوَلانٍ، ومن قبلِ ذلكَ ما كانتْ تصهلُ إليه وتنهَقُ، وتضطربُ إليه دائبةً وتقلقُ. ولكن لم يَعْدُ القومَ في جهلِهم من ذلكَ لما جهلوا، وضلالتِهم عن حقائقِ الأمورِ عمّا ضلُّوا، ما وصفَهم اللهُ سُبحانَهُ به، وذكرَ من ضلالتِهم في مُحكم كتابِهِ، إذ يقولُ تعالَى: ﴿أم تحسَبُ أنَّ أكثرَهُم يسمعونَ أو يعقلونَ إن هُم إلّا كالأنعامِ بل هُم أضلُّ سَبيلاً﴾[1]. فلم يَقِفْهم على مواقفِ البهائمِ في الجهلِ ومناهيها، بل زادوا في حكمِ الجهلِ عليها. فافهموا دلالةَ هذه الآيةِ المعجبةِ المتحقِّقةِ، وما أوجدَ اللهُ سُبحانَهُ منها عِياناً في هذه الفرقةِ، فإنَّ وجودَها فيهم ودلالةَ اللهِ بها عليهم آيةٌ عظيمةٌ عندَ مَن يعقلُها في البيانِ، لا توجدُ إلّا فيما ذكرَ سُبحانَهُ من الضُّلانِ[2]. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ حمداً موفوراً، وعلى سيِّدِنا محمَّدٍ النَّبيِّ وآلِهِ السَّلام كثيراً.

(٩٤) ثمَّ جعلَ ابنُ المقفَّعِ النُّورَ الذي زعمَ أنَّه خيرٌ واحدٌ أفانينَ، ولوَّنَهُ في معناهُ ألاوِينَ، وجعلَهُ بعدَ توحيدِهِ له كثيراً لا يُحصَى، وعدداً جَمّاً لا يَتَناهَى، فقالَ: «**إنَّه نورٌ وحكمةٌ، وطيبٌ وبهجةٌ، وخيرٌ وبركةٌ، وإحسانٌ وراحةٌ، وكذا وكذا ممّا لا يَتَناهَى**». وقد تعلمونَ أنَّ البركةَ والبهجةَ، والطِّيبَ والحسنَ

---

(١) الفرقان: ٤٤.

(٢) هكذا في الأصلين. ولم أجد هذه الصيغة في كتب اللغة لدي، بل وجدت الضلّالَ والضالين والضوال.

والحكمةَ أشياءُ في العددِ كثيرةٌ، ومعانٍ لا يُشَكُّ فيها مُتَغايِرَةٌ، كلُّ واحدٍ منها غيرُ صاحبِهِ، والسَّببُ منها غيرُ سببِهِ، لا يشكُّ في ذلك ولا يمتريه إلّا مَن لا يعقلُ شيئاً ولا يَدريهِ. وكذلكَ قالَ في تكثيرِ الظُّلْمةِ، وما نُسِبَ إليها من الشَّرِّ وخلافِ الحكمةِ، ثمَّ جعلَ كثيرَها واحداً، وزعمَ أنَّه لا يكونُ منها خيرٌ أبداً.

(٩٥) أفليسَ، يا هؤلاءِ، اللَّيلُ الأدهمُ، وسوادُهُ الذي هو مِن كلِّ ظُلمةٍ أظلمُ، موجوداً فيهِ ما ذكرَ اللهُ فيه من السُّكونِ، بأوجدِ معارفِ ما يُعرَفُ من كلِّ كونٍ؟ والسُّكونُ راحةٌ، والراحةُ فسحةٌ، والفسحةُ خيرٌ كثيرٌ. فالظُّلمةُ إذاً[١] عندَهم خيرٌ. يقولُ اللهُ تباركَ وتَعالَى ﴿هو الذي جعلَ لكمُ اللَّيلَ لِتَسكنوا فيهِ والنَّهارَ مُبصِراً إنَّ في ذلكَ لَآياتٍ لِقَومٍ يسمعونَ﴾[٢]. وقالَ اللهُ: ﴿قُلْ أَرَأَيتُمْ إن جَعَلَ اللهُ عَلَيكم النَّهارَ سَرْمَداً إلى يومِ القيامةِ مَن إلهٌ غير اللهِ يَأتيكم بليلٍ تسكنونَ فيه أفلا تُبصِرونَ﴾[٣]. وهل يُنكَرُ أنَّ نورَ الشَّمسِ، يُدرَكُ ذلك منها بالحسِّ، مَعْشاةٌ[٤] لبعضِ العيونِ، ومضارٌّ في كثيرٍ من الفنونِ؟ وهو أفضلُ النُّورِ عندَهم فضلاً، وأكثرُهُ في النُّور محصلاً. أو ليسَ قليلُ النَّهارِ مقصِّراً في النُّورِ عن كثيرِهِ؟ والتَّقصيرُ شرٌّ، فالشَّرُّ في بعضِ النَّهارِ بتقصيرِهِ. فأيُّ محالٍ أوضحُ أو مقالِ إحالةٍ أقبحُ مِن هذا مَقالاً، ومن محالِهِ محالاً؟ ليسَ بالأمرِ مِن خفاءٍ، ولا على

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: الآن.

(٢) يونس: ٦٧.

(٣) القصص: ٧٢.

(٤) العشو، والعشوة، والعشواء: الظلمة والحيرة والتخبط في الظلام. وأراد بالمعشاة: ما يمنع من الرؤية.

عَورةِ أهلِهِ من غطاءٍ، إلّا أنَّ عجمةَ القلوبِ، وما فيها من عَمَهِ الذُّنوبِ، تجولُ بأهلِها كلَّ مجالٍ، وتُهلِكُ بمحالِها ضَعَفَةَ الرِّجالِ.

(٩٦) وممّا قالَ مِن هَماهِمِ صدرِهِ، وزمازمِ هترِهِ «**إنَّ الشَّيطانَ**، زعمَ، **قد بنَى على كلِّ صنفٍ من أهلِ الأديانِ حائطاً حصيناً، وسُوراً شديداً، حصرَهم**، زعمَ، **فيه، ووكَّلَ بهم شَيطاناً من شياطينِهِ، وجعلَهُ عَلَيه، فإن كانَ الوكيلُ حَفظَ السُّورَ فهذِهِ أمانةٌ، وإن لم يحفظْهُ وكانتْ منه لموكِّلِهِ فيه خيانةٌ، كانَ السُّورُ كما لم يَكُنْ، ولم يبقَ فيه أَحَدٌ مِمَّن سُجِنَ**». فاعجبوا أيُّها السامعونَ، لما تسمعونَ، من مُتَناقِضِ هذا القولِ، الذي لا يقولُ مثلَهُ إلّا كلُّ منقوصٍ مرذولٍ. فافهموا ما به وصفَ شيطانَهُ، وكيفَ شدَّدَ أركانَهُ، إذ جعلَ له أسواراً وحُصوناً، وجعلَ نورَهُ عندَهُ مسجوناً. وذو السِّجنِ والحصونِ محتالٌ، والحيلةُ فلا يعرفُها عندَهُ الجهّالُ، لأنَّ المعرفةَ عندَهُ خيرٌ سارٌّ، والجهالةَ شرٌّ ضارٌّ. وقالَ: «حصرَهم». والحاصرُ فقويٌّ، والقوَّةُ فخيرٌ. فقد عادتِ الظُّلمةُ عندَهم خيراً. والمحصورُ فعاجزٌ، والعجزُ فشرٌّ. فقد عادَ النُّورُ عندَهُ شرّاً.

[الرَّدّ على الثَّنويَّة]

(٩٧) وممّا يُقالُ لهم فيما زعموا من المزاجِ، وجاروا به مِن ذلكَ عن كلِّ منهاجٍ سَلَكَه سالكٌ، أو فتكَ فيه فاتكٌ: من أينَ، يا هؤلاءِ، جاءَ تعادي الممتزجينَ من المتضادَّة، بعدَ أن صارا جميعاً في عقدةٍ من المزاجِ واحدةٍ، كَنَحوِ معاداةِ إنسانٍ لإنسانٍ، أو ضربٍ آخرَ سواه من مواتٍ أو حَيَوانٍ؟ وكيفَ يكونُ من الناسِ، ما كانوا صلحاءَ، نسلٌ غيرُ صالحٍ، ومِن طالِحهم، شيئاً كانوا أو أشياءَ،

شيءٌ ليس بطالحٍ، ولا نرى صلاحَ أبيهم أَصْلَحَهُم، ولا ما في أبيهم من الطَّلاح أطلَحَهم، ولا يكونُ منهما وهما اثنانِ، ولما هو منهما أصلانِ، إلّا أُنثى واحدةٌ أو ذكرٌ، لا يوجَدُ لهما سواه بَشَرٌ؟ فما بالُ فرعِهما من ولدِهما، إذاً لا يكونُ كأحدِهما، إمّا أنثى مُفرداً، أو ذكراً أبداً؟ فلو كانَ الأمرُ على ما يزعمونَ، أو في شيءٍ من طريقِ ما يتوهَّمونَ، كانَ ولدُهما ذكراً أنثى، وأنثى ذكراً. إذ كانَ عندَهم إنَّما يكونُ كلُّ شيءٍ من مثلِهِ، وكلُّ فرعِ شيءٍ، زعموا ،كأصلِهِ. والوالدانِ لولدِهما أصلٌ، وكلُّ شيءٍ فإنَّما يكونُ منه ما هو له مثلٌ. والمزاجُ نفسُه فثمرةٌ لا من مثلِها، وعقدةُ المزاجِ فليستْ كأصلِها. إذ أصلُها اثنانِ وهي واحدةٌ. وإذ هما لها أصلٌ، وهي لهما عقدةٌ، فأيُّ مكابرةٍ أوحشُ، أو محالِ قولٍ أفحشُ ممّا أدَّى إلى مثلِ هذا، وما كانَ من القولِ هكذا؟

(٩٨) فليعلموا، ويلَهم، أنَّ اللهَ هو الذي صنعَ الأولادَ للآباءِ، وأنَّه لا يصنعُ الأكفاءُ الأكفاءَ، ولكنِ اللهُ الأحدُ الصَّمَدُ، الذي لم يَلِدْ ولم يُولَدْ، ولم يكنْ له كُفُؤاً أحدٌ. وكيفَ يصنعُ والدٌ ولداً، وإنَّما كانَ بالأمسِ مولوداً؟ إذاً يكونُ الوالدُ من صنعِ ولدِهِ، كما الولدُ من صنعِ والدِهِ، لأنَّهما كُفؤانِ في الميلادِ، ووَلَدانِ كالأولادِ. ولكنَّ ذلكَ كما قالَ اللهُ لا شريكَ له، وما بيَّنَهُ في كتابِهِ ونزَّلَهُ: ﴿للهِ مُلْكُ السَّمواتِ والأرضِ يخلقُ ما يشاءُ يَهَبُ لِمَن يَشاءُ إناثاً ويَهَبُ لِمَن يَشاءُ الذُّكورَ أو يزوِّجُهم ذُكراناً وإناثاً ويجعلُ مَن يَشاءُ عَقِيماً إنَّه عليمٌ قديرٌ﴾[١].

---

(١) الشورى: ٤٩ - ٥٠.

(٩٩) ويُقالُ إن شاءَ اللهُ لهم: مَن الناطقُ؟ أالظُّلمةُ؟ فالمنطقُ خلافُ الخَرَسِ، وهو خيرٌ زعمتُم، أم النُّورُ والظلمةُ جميعاً؟ فقد استَوَيا في النُّطقِ، والاستواءُ تَشابُهٌ، كما علمتُم. أم الناطقُ النُّورُ؟ فالمنطقُ خيرٌ وشرورٌ، والشَّرُّ إذاً فهو في نورِكم. ويلَكم، ما أبينَ في هذا شناعةَ أمورِكم، وأشدَّ مجونَكم، وأعظمَ جنونَكم، وأظهرَ السَّفَهَ به وبغيرِهِ فيكم، وأغلبَ الدَّناءةَ فيه عليكم. وزعموا أنَّهما حسّاسانِ، فهما لا مُحالةَ في الحسِّ مشتبهانِ. ومُشْبِهُ الشَّرِّ لا يكونُ إلّا شرّاً مُؤذياً أليماً، ومُشبِهُ النُّورِ لا يكونُ عندَهم إلّا نوراً كريماً. وفي مُشابَهَةِ النُّورِ بالحسِّ للظُّلمةِ نفيُ ألا يكونَ خيراً، وفي مُشابَهَةِ الشَّرِّ للنُّورِ بالحسِّ نفيُ أن لا يكونَ شرّاً. فكلٌّ منهما خيرٌ شرٌّ، وشرٌّ خيرٌ[١]. وهو من القولِ فأحوَلُ[٢] ما يكونُ من المحالِ، وأخبثُ ما قيلَ به في الإحالةِ من الأقوالِ.

(١٠٠) ومِن قولِهم إنَّ الأشياءَ لا تتغيَّرُ عن جواهرِها، وقد يرونَ أنَّها تتغيَّرُ عن صُوَرِها[٣]. فصورةُ النُّورِ مُؤنسةٌ مُضيئةٌ، وصورةُ الظُّلمةِ مُوحِشَةٌ ظُلميَّةٌ. فإذا ما هما امتَزَجا عُويِنَ مزاجُهما بصورةٍ في المزاجِ أخرى، ليستْ بما كانَ يُرَى، لا مُؤنِساً مضيئاً، ولا مُوحِشاً ظُلمِيّاً. فمن أينَ كانتْ هذه الصُّورةُ الثالثة، إلّا أنَّ الأمورَ حادثةٌ؟ ولكنَّ القومَ يلعبونَ بنفوسِهم، ويقولونَ بخلافِ ما يجدونَ

---

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: خير وشر، وشر وخير.

(٢) استخدم صيغة (أحول) بمعنى أبعد في المحال. وقد سبق القول إن صيغة (أفعل) تستعمل لما فيه تفاضل وقياس.

(٣) استخدم المؤلف مصطلح «الجوهر» في مقابل «الصورة»، ومصطلح «العين» في مقابل «الكيفية»، مما يدل على تنوع مصادر معرفته الفلسفية والكلامية.

من محسوسِهم. وليسَ ببدعٍ ممّن جَسَرَ على قولِ الزُّورِ والبُهتانِ، أن يجحَدَ بلسانِهِ ما يُدركُهُ بشواهدِ العِيانِ، فيزعمَ أنَّ الرَّطْبَ يَبَسٌ، وعُشرَ العَدَدِ خُمسٌ. وإنَّما التِّبيانُ في الحقائقِ الموجودةِ ما يُدرَكُ منها بشواهدِها المشهودةِ.

(١٠١) وزعموا أنَّ الشَّيءَ لا يكونُ أبداً إلّا مثلَ جوهرِهِ مُجتَمِعاً ومُفرداً. وشأنُ النُّورِ العلوُّ والارتفاعُ، وشأنُ الظُّلمةِ السُّفولُ والاتِّضاعُ[١]. وكذلكَ شأنُ كلِّ ضدَّينِ، متى وُجِدا مُتَضادَّينِ، متى عَلَا هذا، هَوَى هذا. فهو أبداً يَهوي إذا ضدُّهُ سَمَا، ويسمو إذا ضدُّهُ هَوَى. وفي فراقِ الشَّيءِ لشأنِهِ حقيقةُ فنائِهِ وبطلانِهِ، كالنارِ التي من شأنِها التَّسخينُ، واللِّينُ الذي لا يكونُ إلّا وله تليينٌ. فمتى بَطُلَ شأناهما، بطلتْ لا بدَّ عَيناهما، لأنَّه لا حارَّ إلّا مُسخِّنٌ، ولا لَيِّنٌ أبداً إلّا مُلَيِّنٌ. وقد زعموا أنَّ النُّورَ قد زالَ عن دارِهِ من العُلى، وصارَ إلى هذِهِ الأرضِ السُّفلى. وفي ذلكَ مِن تَغيُّرِهِ ما قد قيلَ من بُطلانِ عَينِهِ. وكذلكَ الظُّلمةُ في بطلانِها، إذا صارتْ إلى خلافِ شأنِها، فصارتْ في منزِلِها سُفلاً[٢] إلى ارتفاعٍ ومُعتَلَى. فهما في قولِهم قد بَطُلا، وقد يوجدانِ بالعيانِ عُلُوّاً وسُفلاً. وهذا نفسُ متناقضِ المحالِ، وعينُ مُتَدافعِ الأحوالِ. إذ في أن يبطلا فُقدانُهما، وفي أن يُوجَدَا بطلانُهما. فعدمُهما وجودٌ، وغيبتُهما شهودٌ. فأيُّ عَجَبٍ أعجبُ، أو متلعِّبٍ ألعبُ ممّن رضيَ بهذا قولاً،

---

(١) استخدم المؤلف «الشأن» هنا كمصطلح يدل على الكيفية، أو الخاصية، التي تتحدد بها ماهية الشيء. ويستخدم «العين» للدلالة على المادة.

(٢) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: سفلى.

وكانَ بمثلِهِ مُعتلّاً؟ وفي هذا من أمرِهم، وما أوجزنا[١] فيه من ذكرِهم، كفايةٌ للناظرِ المبصرِ، بل قد يكتفي به غيرُ المفكِّرِ. والحمدُ للهِ حمداً دائماً مُقيماً، وصلّى اللهُ على محمَّدٍ النَّبيِّ وآلِهِ وسلَّمَ تسليماً.

(١٠٢) فأمّا خرافاتُ أحاديثِهم، وتُرَّهاتُ أعابيثِهم، فهزلٌ ليسَ فيه جدٌّ، ولا ممّا يجبُ به له ردٌّ. ﴿فَوَيلٌ لَهُم ممّا كَتَبَتْ أيديهم ووَيلٌ لَهُم ممّا يَكسِبونَ﴾[٢]. وبأيِّ متلعِّبٍ قاتلَهم اللهُ يتلعَّبونَ؟ ألم يَرَوا أسماءَهم[٣] التي يسمُّونَ، وما منها لا غيرَهُ يعظِّمونَ؟ فمنها عندَهم: «أبو العَظَمَة»، و«أُمُّ الحياةِ المُتَنَسِّمة»، و«حبيبُ الأنوارِ»، و«حرّاسُ الخنادقِ والأسوارِ»، و«البشيرُ» و«المنيرُ»، و«الانسانُ القديمُ»، وما ذكروا من «الأراكنةِ»[٤]، التي عَلَيهم بها من اللهِ ألعَنُ اللَّعنةِ، وما قالوا من «عمودِ السَّبْحِ»، التي بها وبقولِهم فيها أقبحُ ما يُستَقبَحُ، وأكذبُ أكاذيبِ الزُّورِ، وأعجبُ عجائبِ ما وصفوا من الظُّلمةِ والنُّورِ. فزعموا أنَّ أسماءَهم هذه التي افتروا، وفنَّنوا فيها

---

(١) هكذا في المخطوط، وفي المطبوع: أوجدنا.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) ليس المقصود بالأسماء هنا أسماء الأعلام، بل المعبودات التي يوليها المانويون التقدير وتشكل أساس منظومتهم الدينية. ويورد المؤلف بعد هذا المصطلحات الدالة على الأراكنة عند المانويين.

(٤) الأراكنة مصطلح يوناني الأصل (archons) كان يدل على الحكام الأرضيين، ثم استعمله الغنوصيون للدلالة على الأيونات والعمالقة الذين حكموا العالم في دوراته النبوية المتتابعة. ويبدو أن المصطلح انتقل إلى العربية من الآرامية، ولا سيما عن طريق ترجمة الأدب المانوي.

بأعبائِهم وكثَّروا، هي ردُّ الظُّلمةِ، زعموا، عن النُّورِ. أفلا ردَّت عن أنفسِها ما هيَ فيه من الشُّرورِ؟

(١٠٣) وزعموا أنَّ هؤلاءِ لأجزاءِ النُّورِ مُصطفونَ، وهم في أنفسِهم بالظُّلمةِ مُختَلِطونَ. فيا ويلَهم ويلاً ويلاً[١]، من أقاويلِهم قيلاً قيلاً، في أبي عَظَمتِهم، وأمِّ حياتِهم، وحبيبِ أنوارِهم، وبشيرِهم ومنيرِهم، وعمودِ سَبْحِهم وإنسانِهم، وما تعبَّثوا فيه من أراكنِهم[٢]. فعظَّموا منها غيرَ ما معنى[٣]، وسمَّوها كَذِباً بالأسماءِ الحُسنى. وهم يزعمونَ عنها، ويلَهم، أنَّها مُخالِطةٌ في حالٍ للأقذارِ، مُلتَبِسةٌ فيما زعموا بالأشرارِ، تُنكَحُ في بعضِ الأحايينِ نِكاحاً، وتُؤكَلُ في بعضها صُراحاً، وتَسقَمُ تارةً وتُحدِثُ[٤]، ثمَّ تقيمُ في ذلكَ وتمكثُ. فيا لِعِبادِ اللهِ، إنَّ هذا لَهُوَ العَبَثُ العابثُ، والمقالُ الفاسدُ العائثُ، الذي لم يَقُلْ بمثلِهِ سوى أهلِهِ قطُّ قائلٌ، ولم يسألْ فيه بمثلِ عجزِ مَسائلِ ابنِ المقفَّعِ سائلٌ. ولقد، ويلَهُ، أكثرَ في المسألةِ، والمسألةُ لا تُكَثَّرُ، وطَغَى، حتّى همَمنا أن لا نجيبَهُ، لولا مخافةُ أن يكونَ على ذلك المحْقِ مُتَّبَعاً. وذلكَ لجهلِهِ بما سقطَ إلينا من مسائلِهِ، وخلَّطَ في قولِهِ، ولِكَذِبِهِ أيضاً فيما يَنْحَلُ وينتحِلُ، وكثرةِ ما يختلفُ في كلِّ مسألةٍ وينتقلُ. وما أحسَبُهُ جَالسَ قطُّ مُتَكلِّماً، ولا أَحسنَ لِمَسائِلِهِ تَفَهُّماً.

(١٠٤) فليعلمْ مَن قرأَ كتابَنا هذا وفهمَ ما فيهِ لهم جوابَنا، إن

---

(١) في المخطوط: فيا ويلهم ويا ويلاً.

(٢) هكذا في المطبوع، وفي المخطوط: من أركانهم.

(٣) في المطبوع: غير معنى.

(٤) في المطبوع: وتقسم. والمقصود أنها تمرض وتتغوط.

هو كانَ[1] مِن غيرِهم، عَمَى مذهبِهم وصمَمَهُ، وإن كانَ ممّن تَلَبَّسَ بضلالَتِهم فليحذرْ غِيَرَ اللهِ ونِقَمَهُ. فلقد قُذِفوا قَذْفاً، مَسْخاً وخَسْفاً، وكادتِ السَّمواتُ أن يتفطَّرنَ، وشوامخُ الجبالِ أن تخرَّ بدونِ ما قالوا، ولأصغرَ أضعافاً ممّا نالوا، لأنَّ الذينَ قالوا قبلَهم الأقوالَ، وجعلوا للهِ سُبحانَهُ الأمثالَ، أثبتوه سُبحانَهُ ولم يَنفوا، وإنَّ هؤلاءِ أنكروا ونَفَوا. فلا يغترَّنَّ منهم مُوخَّرٌ في الجزاءِ، بما يَرَى مِن استدراجِهِ بالإملاءِ. فإنَّ اللهَ يقولُ لا شريكَ له، وتَعَالَى عن كَذِبِ الكاذبينَ قولَهُ: ﴿ولا يَحسَبَنَّ الذينَ كَفَروا أنَّما نُملي لهم خَيرٌ لأنفسِهم إنَّما نُملي لهم لِيَزدادوا إثماً ولهم عَذابٌ مُهينٌ﴾[2]. ويقولُ سُبحانَهُ: ﴿فلمّا نَسَوا ما ذُكِّروا به فَتَحنا عَلَيهم أبوابَ كلِّ شيءٍ حتّى إذا فَرِحوا بما أُوتُوا أَخَذْناهُم بَغتَةً فإذا هُم مُبلِسونَ، فَقُطِعَ دابرُ القَومِ الذينَ ظَلَموا والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ﴾[3]. ويقولُ سُبحانَهُ: ﴿ولا تَحسَبَنَّ اللهَ غافلاً عمّا يعملُ الظالمونَ إنَّما يُؤخِّرُهم ليومٍ تشخَصُ فيه الأبصارُ، مُهطِعينَ مُقنِعي رؤوسِهم لا يرتدُّ إليهم طَرْفُهم وأفئدتُهم هواءٌ، وأنذرِ الناسَ يومَ يأتيهم العَذابُ فيقولُ الذينَ ظَلَموا رَبَّنا أَخِّرْنا إلى أَجَلٍ قريبٍ نُجِبْ دعوتَكَ ونتَّبِعِ الرُّسُلَ أو لم تكونوا أقسمتُم من قبلُ ما لكم مِن زوالٍ وسَكَنتُم في مَساكنِ الذين ظَلَموا أنفسَهم وتبيَّنَ لكم كيفَ فَعَلنا بهم وضَرَبنا لكم الأمثالَ﴾[4].

---

(١) في المطبوع: إن كان من غيرهم.
(٢) آل عمران: ١٧٨.
(٣) الأنعام: ٤٤-٤٥.
(٤) إبراهيم: ٤٢-٤٥.

(١٠٥) فإن قالَ قائلٌ منهم يحذِّرُني النارَ، ويُخبِرُني عن كتابِهِ الأخبارَ، ولستُ بهما بمُوقِنٍ، ولا بخبرِهِ عنهما بمُؤمِنٍ، فليعلمْ أنَّ أقلَّ ما عليه فيما أُنذِرَ، وفيما يعقلُ مَن يعقلُ فيما حُذِّرَ، خوفُ الممكنِ المظنونِ، إذا كانَ ما حُذِّرَ غيرَ مستنكَرٍ أن يكونَ. وإنَّ الناسَ لو كانوا لا يحذرونَ إلّا ما يعلمُهُ مَن حَذَّروه، ولا يُنذِرُ المنذرونَ قوماً إلّا ما عاينوه وأبصروه، لَقَلَّتِ النُّذُرُ، وفَنِيَ الحَذَرُ. وإنَّه لو حَذَّرَ جبّاراً، بل إنساناً ذليلاً، لارتاعَ له ارتياعاً، ولاستشعرَ من الخوفِ لتحذيرِهِ، وهُوَ هُوَ، أفزاعاً. فكيفَ بمَلِكِ الملوكِ، ومَن له مُلكُ كلِّ مملوكٍ، ذلكَ اللهُ العليُّ الجبّارُ، الذي بإرادتِهِ كانتِ الظُّلَمُ والأنوارُ؟

(١٠٦) والسَّلامُ على مَن اتَّبعَ الهُدى، وآثرَ رضى الرَّبِّ الأعلى، فَرَضِيَ من الأشياءِ مُرتَضاه، واصطفَى من الأمورِ مُصطَفاه، فأدَّى إليه في نفسِهِ حقَّهُ، وعلمَ أنَّه هو الذي فطرَهُ وأحسنَ خلقَهُ، وأنَّ له عليهِ فَرضاً واجباً، أن يكونَ لِما أحبَّ محبّاً، ومن كلِّ ما كرهَ من الأمورِ قَصِيّاً، ولمَن وَالَى من خلقِهِ وليّاً، ولمَن عادَى سُبحانَهُ من أهلِ الأرضِ عَدُوّاً، فإنَّه لا يُعادي سُبحانَهُ إلّا مسيئاً أو سُوءاً. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصَلَواتُهُ على محمَّدٍ وآلِهِ الذين طهَّرَهم تطهيراً.

المصادر

المصادر العربية

ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٩.

أحمد بن يحيى بن المرتضى: **باب ذكر المعتزلة**، تحقيق: توما أرنلد، دار صادر، بيروت، تصوير عن طبعة حيدر آباد، ١٣١٦.

أحمد بن أبي يعقوب: **تاريخ اليعقوبي**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٣.

آرثر كريستنسن: **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة: يحيى خشاب، دار النهضة العربية، بيروت، بلا تاريخ.

الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: ريتر، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة أسطنبول، ٢٠٠٩.

الأصفهاني: **الأغاني**، تحقيق: إحسان عباس وآخرين، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٢.

الأصفهاني: **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: السيد أحمد صقر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٦.

ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، بلا تاريخ.

بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلاميَّة**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلّم للملايين، بيروت، ٢٠٠٥.

البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٤٨.
أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: **رسائل فلسفية**، جمع بول كراوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩١.
البيروني: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
التنوخي: **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥.
التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين وزميله، طبعة دار الحياة، بيروت، بلا تاريخ.
الجاحظ: **البرصان والعرجان والعميان والحولان**، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة بغداد، ١٩٨٢.
الجاحظ: **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥.
الجاحظ: **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة دار إحياء التراث المصورة عن الطبعة المصرية، بلا تاريخ.
الجهشياري: **الوزراء والكتاب**، تحقيق: إبراهيم صالح، الإمارات، أبو ظبي، ٢٠٠٩.
جوزيف فان إس: **علم الكلام والمجتمع**، ترجمة: سالمة صالح، دار الجمل، بيروت، ٢٠٠٨.
ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥.
أبو الحسن العامري: **الرسائل**، تحقيق: سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨.
أبو الحسين الخياط: **كتاب الانتصار والرَّدّ على ابن الروندي الملحد**، تحقيق: نيبرج، القاهرة، ١٩٢٥.

ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

ابن حمدون: **التذكرة الحمدونية**، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٩.

ابن خلدون: **المقدِّمة**، طبعة دار العلَّم للجميع المصورة، بيروت، بلا تاريخ.

ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٩.

ديوان بشار بن برد، طبعة دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.

ديون أبي نؤاس برواية الصولي، تحقيق: بهجت عبد الغفور الحديثي، الإمارات، أبو ظبي، ٢٠١٠.

الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٦.

الراغب الأصفهاني: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤.

سزكين، فؤاد: **تاريخ التراث العربي**، ترجمة: د. محمود فهمي حجازي، السعودية، ١٩٨٣.

ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، تقديم: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨.

السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.

ابن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٩.

الشهرستاني: **الملل والنحل**، تحقيق: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٣.

الشريف المرتضى: **الأمالي**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥.
ابن أبي طاهر طيفور: **كتاب بغداد**، تحقيق: إحسان ذنون، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٩.
الطَّبريّ: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، بلا تاريخ.
طه حسين: **حديث الأربعاء**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٢.
عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلْم للملايين، بيروت، ١٩٩٧.
ابن العبري: **تاريخ مختصر الدول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨.
علي حسني الخربوطلي: **تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٩.
غرنباوم: **شعراء عباسيون**، ترجمة وتحقيق: محمد يوسف نجم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩.
ابن كثير: **البداية والنهاية**، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤.
الماتريدي: **كتاب التوحيد**، تحقيق: بكر طوبال أوغلي وآخر، دار صادر، بيروت، ومكتبة الإرشاد، أسطنبول، ٢٠٠٧.
محمد بن علي بن طباطبا: **الفخري في الآداب السلطانية**، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
المسعودي: **التنبيه والإشراف**، دار صادر، مصورة عن الطبعة الأوربية، بلا تاريخ.
المسعودي: **مروج الذهب**، دار صادر، بيروت، ٢٠١٠.
مسكويه: **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، دار الكتب العلّمية، بيروت، ٢٠٠٣.

المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
المقدسي: **البدء والتاريخ** (منسوب لأبي زيد البلخي خطأ)، طبعة دار صادر، بيروت، ٢٠١٠.
ابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
النجاشي: **الرجال** ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧.
ابن النديم: **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٤.
النوبختي: **فرق الشيعة**، تحقيق: رتر، مطبعة الدَّولة، أسطنبول، ١٩٣١.
وداد القاضي: **الكيسانية في التاريخ والأدب**، دار الثَّقافة، بيروت، ١٩٧٤.

المصادر الأجنبية

Bevan, Manichaeism, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VIII, 1915.
John Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, HUP, 1992.
John Walker, *A Catalogue of the Arab - Byzantine and Post- Reform Umaiyid Coins*, The British Muesuem, 1956.
Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, Hakim, The Masked Dyer of Merv.
Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press, 2006.
Josef Wiesehofer, *Ancient Persia*, Tauris Publisher, 1996.
Kurt Rudolph, *The Nature and History of Gnosticism*, HarperSan-Francisco, 1987.
Montgomery Watt, *The Majesty That was Islam*, Sidgwick and Jackson, 1974.
Percy Sykes, *A History of Persia*, Routledge and Kegan Paul, 1969.
Richard Ettinghausen and Oleg Graber, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, Penguin Books, 1987.

فهرس الآيات

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
آل عمران	١٦٠	إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ	١٧١
	١٧٨	وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ	٢١٦
النساء	١٤٢	إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا	١٩٤
الأنعام	٤٤-٤٥	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ * فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	٢١٦
الأعراف	١٧٩	وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ	١٦٢-١٧٧
	١٨٠	وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	١٦٢
	١٨١	وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ	١٦٣

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
الأعراف	١٨٢	وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ	١٩٤
	١٨٥	أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ	١٨١
	١٨٥- ١٨٦	أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ* مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١٦٣
الأنفال	١٧	فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	١٧٢
يونس	٣٥	قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ	١٨١
	٣٨	أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	١٨٢

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
يونس	٦٧	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ	٢٠٩
	١٠١	قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ	١٨١
	١٠٤	قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ	١٨٠
إبراهيم	٤٢-٤٥	فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ	٢١٦
النحل	٢٦	قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ	١٩٣
	٤٣	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ	٢٠٠

الصفحة	نص الآية	رقم الآية	السورة
١٨٢	قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ	٨٨	الاسراء
١٨٤	قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى	٦٣	طه
٢٠٠	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ	٧	الأنبياء
١٧٤-١٧٥	وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ	٨٣	
١٧٥	فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ	٨٤	
١٨٨	مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ	١٥	الحج
٢٠٨	أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا	٤٤	الفرقان

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
الشعراء	٧٨-٨٢	الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ	١٧٥
القصص	٧٢	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ	٢٠٩
الأحزاب	٢٥-٢٦	وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا * وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا	١٧٢
سبأ	٤٦	قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ	١٨١
فاطر	٣٢	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ	٢٠٠

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
فاطر	٤٢	وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا	١٨٤
يس	٣٠	يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ	١٨٨
الصافات	١٦٨-١٧٠	لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ * لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ * فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	١٨٤
ص	٤١	وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ	١٧٥
الزمر	٣	أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ	١٨٤
	٧٥	وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	١٩٢
فصلت	٦	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ	١٨٤

السورة	رقم الآية	نص الآية	الصفحة
الشورى	١١	فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ	١٨٨-١٩٥
	٤٩-٥٠	لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ	٢١١
الزخرف	٥	أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ	١٧٧
الجاثية	١٢-١٣	اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	١٨٩-١٩٠
الذاريات	٥٦-٥٨	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ	١٨٨
الحشر	٢٤	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	١٩٥

فهرس الأشعار

الهمزة

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
ليتَ شِعْري	عناءُ	الخفيف	أبو زبيد الطائي	١٢١

الباء

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
إنّي أَتَتني عَنِ	تَضْطَرِبُ	البسيط	سلم الخاسر	٦٣

التاء

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
لَيتَ وَهَلْ تَنفَعُ	فَاشْتَرَيْتُ	الرجز	رؤبة بن العجاج	١٢٠
يا مَنظَراً حَسَناً	فَدَيتُهْ	مجزوء الكامل	بشار بن برد	٥٢

الجيم

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
لَو كُنْتِ تَلْقَينَ	وَنَبْتَهِجُ	البسيط	بشار بن برد	٦١

الحاء

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
ذَكَرَ الصَّبُوحَ	صِياحا	الكامل	أبو نواس	٦١

القاف

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
قُل لِعَبدِ الكَريمِ	موقا	الخفيف	بشار بن برد	٦٥
ما الناسُ إلّا	يَغرَقُ	الكامل	صالح بن عبد القدوس	٥٤
لَو انَّ مَانِي	زنديقُ	البسيط	مساور الوراق	٦٥
كُنتُ مِنَ الحُبِّ	مَوموقِ	المنسرح	أبو نواس	٤٩
وَصيفُ كَأسٍ	زِنديقِ	المنسرح	أبو نواس	٤٩

اللام

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
رُبَّ سِرٍّ كَتَمْتُهُ	خبلُ	الخفيف	صالح بن عبدالقدوس	٥٥
أَبا الهَذيل	جَدلُ	الخفيف	صالح بن عبد القدوس	٥٦
اِدعُ غَيري	مَشغولُ	الخفيف	بشار بن برد	٦٤

الميم

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
إِليك فَمَا بَدْرُ	المعمَّم	الطويل	ابن سناء الملك	٨٨

النون

مطلع القصيدة	القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
جَالَسْتُ يَوْمَاً	أبانِ	المجتث	أبو نواس	٦٤

فهرس الأعلام

فهرس القبائل والأقوام والفرق

فهرس الأماكن

المحتويات

هذا الكتاب

لم يكن «القناع الذَّهبيُّ» أو «قناع الحرير الأخضر» هو القناع الوحيد الذي تنكَّرَ به المقنَّع الخراسانيُّ، الذي ادَّعى الألوهيَّة، وأحيا الدِّيانة المزدكيَّة، بل إنَّ حياته وموته هما سلسلةٌ لا تنقطعُ من الأقنعة. فقد تنكَّرت ديانتُهُ المزدكيَّة بالمانويَّة، واختلطتْ حركته بالزَّندقة الأدبيَّة، أو نزعة اللَّذَّة الحسِّيَّة التي عرفَها العراق في أواخر العصر الأمويِّ ومطلع العصر العبّاسيِّ. وتنكَّرت النُّصوص القليلة التي وصلتنا من كتبه تحت اسم ابن المقفَّعِ، ونتيجة لذلك تحمَّل أديب البصرة الكبير أوزارَ الأخطاء التي ارتكبها المقنَّعُ الخراسانيُّ.

يتابع هذا الكتاب الصَّغير موقف الإسلام المبكِّر من الدِّيانة المانويَّة. ويراجع معنى كلمة «الزَّندقة» بوصفها اتِّجاهاً في الدَّعوة إلى اللَّذَّة الحسِّيَّة على نحوٍ يماثلُ اللَّذَّة الحسِّيَّة عند الكلبيِّين اليونانيِّين. ويكشف عن تفاصيلِ حركة المقنَّع الخراسانيِّ الفكريَّة والتاريخيَّة حتى مقتلِهِ، وأثر هذه الحركة في تشكيل «ديوان الزَّنادقة». ويعنى بالخلط الذي حصلَ في وقت مبكِّر بين «المقنَّع» و«ابن المقفَّعِ» في كتاب «الرَّدّ على الزِّنديق اللَّعين» للقاسم الرَّسِّيّ.


ISBN 978-9933351748
9 789933 351748

